


201
52 II
27

SAGGIO FILOSOFICO
SULLA CRITICA DELLA CONOSCENZA

O SIA

ANALISI DISTINTA DEL PENSIERE UMANO CON UN ESAME DELLE PIÙ IMPORTANTI QUESTIONI DELLA IDEOLOGIA, DEL KANTISMO, E DELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE.

DI PASQUALE GALLUPPI

Della città di Tropea, Nobile de' registri del Regno

TOMO V.

Addict. Cubicul. Profess. Log. et Metaph.





MESSINA

DALLA TIPOGRAFIA DI GIUSEPPE PAPPALARDO

1827

CAP. I.

ESPOSIZIONE ED ESAME DELLA DOTTRINA DI ROBINET SU L'ASSOLUTO

§. 1. Quasi nello stesso tempo, in cui comparve l' opera del *sistema della natura*, comparve pure l' opera di *Robinet* intitolata: *Della Natura*. Essa ha una tendenza opposta. *Robinet* ammette la creazione. Egli riguarda la natura come l' effetto necessario dell' atto necessario, eterno, infinito, e permanente della causa creatrice. La natura, secondo questo filosofo, risulta necessariamente dall' essenza divina, senza essere Dio, nè una parte di Dio. La sua esistenza non ha avuto un primo momento, che non sia preceduto da un altro, intanto non è eterna. La natura è talmente differente da Dio, che non vi ha alcuna similitudine fra l' effetto e la causa in modo che noi non abbiamo alcuna nozione di Dio. Questo essere non è per noi se non che la causa incognita della natura. Noi non possiamo, secondo *Robinet*,

dire di Dio, che egli ignora qualche cosa, poichè l' ignoranza non si può attribuire all' essere infinito. Non possiamo neppure dire, che Dio sa tutto, poichè ciò sarebbe un attribuirgli, in un grado infinito, la conoscenza che è una proprietà del nostro essere. Dio nulla ignora, e nulla sa.

La dottrina di *Robinet* si approssima, sotto certi riguardi, all' ateismo, in modo che gli atei non l' hanno ricevuta tanto di malo umore. Ecco come scrive *Elvezio*. « Pochi filosofi hanno negato l' esistenza di » un Dio fisico: *vi è una causa di ciò che* » *è*, *e questa causa è ignota*. Or che si » dia a tal causa il nome di *Dio*, o qualun» que altro, che cosa importa? le dispute » su questo soggetto non sono che dispute » di vocaboli. Egli non è così del Dio mo» rale. L' opposizione che si è sempre trova» ta fra la giustizia della terra e quella del » cielo, ne ha sovvente fatto negare l' esi» stenza. (*a*)

» Coloro, che non hanno idea di Dio » son eglino atei? No; perchè tutti gli uo» mini lo sarebbero, perchè alcuno non ha » idee nette della divinità; perchè in questo » genere ogni idea oscura è uguale a zero, » e che finalmente confessare l' incompren-

(*a*) *De l' homme etc. sect.* IX, *cap.* XV. *nota* 15.

» sibilità di Dio, si è, come lo prova il
» Sig. *Robinet*, dire sotto un giro di frase
» differente, che non se ne ha alcuna idea. (*a*)

» Il ragionamento di Robinet su la teo-
» logìa razionale è in verità molto istrut-
» tivo; ma come è stato spinto molto lungi,
» si può facilmente abusarne di una maniera
» strana, e farlo servire di punto di appog-
» gio all' ateismo. Alcun metafisico prima di
» Robinet, non aveva ancora provato con
» tanta sagacità, l' impossibilità di acquistare
» una conoscenza teoretica di Dio e delle sue
» qualità. Egli non andò troppo lungi, che
» rigettando ogni spezie di antropomorfismo
» in generale, e negando l' esistenza d' idee
» valevoli degli attributi morali di Dio, egli
» rovescia ugualmente ogni credenza alla qua-
» lità della natura divina, credenza, che il
» bisogno della ragione umana rende neces-
» saria. Una simile critica della teologìa,
» razionale non può condurre che all' ateismo
» o ad un indifferentismo che non vale mica
» meglio. (*b*)

La conoscenza e l' esame della dottrina di *Robinet* su l' assoluto è dunque molto importante.

§. 2. « Tutto è causa o effetto: dicia-
» mo meglio una sola cosa è causa, tutto

(*a*) *Op. cit. sez.* II. *cap.* XIX. *nota* 28.
(*b*) *Buhle op. cit. loc. cit.*

» il resto è effetto. Io chiamo causa, ciò » che ha in se il principio della sua attività, » ciò che porta nella sua essenza completa, » la ragion prossima, ed ultima dell' effetto » che essa produce.

» Che egli bisogna rimontare ad una » causa efficace per se stessa, è stato suffi- » cientemente provato prima di me. Una » progressione infinita di effetti, che proce- » dono gli uni dagli altri, ove si fa entrare » tutto ciò che è, suppone una tal causa » nello stesso tempo che l' esclude. Perchè, » dice il dottor *Clarke*, se si riguarda que- » sto progresso all' infinito, come una colle- » zione di esseri o di effetti contingenti, » che son legati gli uni agli altri, di cui non » ve ne ha uno, che non dipenda da quel- » lo, che lo precede, è evidente che non può » esservi causa interna della sua esistenza, » poichè alcuno non è supposto esistere per » se stesso. Intanto si vuole, che questa se- » rie pretesa infinita di fenomeni esista. » Esiste ella dunque per la fecondità di una » causa esteriore, che non ha punto alcuna » causa di se stessa.

« L' unità di questa causa non è meno » incontrastabile se vi fossero due cause di » questa natura, esse sarebbero indipendenti » l' una dall' altra e da tutto il resto, sa- » rebbero, in conseguenza illimitate, ed in- » finite. Vi sarebbero perciò due infiniti di-

» stinti, prima assurdità. Queste due cause
» tirando da se stesse la loro efficacia, esi-
» sterebbero necessariamente ed indipenden-
» temente. Ciascuna di esse potrebbe esser
» concepita esister sola; e si potrebbe con-
» cepire l' altra come non esistente. Donde
» seguirebbe, che alcuna non esisterebbe
» necessariamente, seconda assurdità. Io ne
» aggiungo una terza. Queste due cause a-
» vrebbero un potere immediatamente effi-
» cace di effettuare le loro volontà. Ed a
» ragione della loro indipendenza assoluta
» queste volontà potrebbero essere contrad-
» dittorie. Supposto dunque, che l' una vo-
» lesse creare il mondo, e che l' altra nol
» volesse; per la volontà efficace della prima
» il mondo esisterebbe, e per la volontà
» egualmente efficace della seconda esso non
» esisterebbe (*a*).

In questa terza dimostrazione dell' unità di una causa necessaria, *Robinet* suppone la causa necessaria dotata di volontà; la suppone, in conseguenza dotata d' intelligenza. Egli insegna questa dottrina più innanzi. « Io concepisco tre cose in una causa; una « volontà, che si determina, un' intelligenza » che conosce, una potenza che opera . . . « Ogni essere privo d' intelligenza e di vo-

---

(a) *Robinet de la nature*, *tomo* 1. 1.*a p.*, *c.* 11.

» lontà non può essere supposto attivo da se
» stesso. Egli vi ha della contraddizione a
» dare alla materia una forza attrattiva ne-
» cessariamente incrente, ma cieca, e le cui
» operazioni non sieno punto dirette da una
» causa esterna intelligente. Perchè allora
» come i corpi celesti potrebbero essi se-
» guire regolarmente la ragione inversa de'
» quadrati delle distanze al centro? In vir-
» tù di che avranno essi potuto scegliere
» questa proporzione, preferendola a tante
» altre combinazioni possibili? *(a)*

Da quanto ho rapportato si vede, che *Robinet* non sembra allontanarsi da' principii del teismo.

Nel capo III. incomincia a proporsi il suo sistema, ma anche qui egli si cuopre di un velo, in modo che sembra non allontanarsi dalla dottrina di una causa prima intelligente, e libera. « Noi siam soliti a dire:
» Dio buono, Dio giusto, Dio saggio, Dio
» intelligente. Ci è ancora stato insegnato,
» che Dio ama, che egli odia, che egli pu-
» nisce, che egli premia; ma sicuramente, o
» queste maniere di parlare son vuote di sen-
» so nella nostra bocca, o esse esprimono male
» gli attributi della divinità. Se s'intende

(a) *Loc. cit.*

» per bontà, sapienza, giustizia, ed intelli-
» genza divina, qualità simili, all' infuori
» dell' estensione, a quelle che si rincontrano
» negli uomini, si cade in un antropomor-
» fismo sottile, che non è che più pericolo-
» so. De' tratti sì poco rilevati sfigurano la
» maestà suprema, in luogo di pingerla.
» La sapienza, che per noi è una scelta giu-
» diziosa fra il bene, ed il male, un' allon-
» tanamento sincero da questo, e la pratica
» volontaria dell' altro; la sapienza può ella
» convenire a colui che per la sua essenza è
» incapace di male? L' intelligenza che
» istruisce, che rischiara, che scovre la
» verità, e dissipa i prestigii dell' errore;
» appartiene ella ad uno spirito, che nulla ha
» la comprendere, *che vede tutto in lui*,
» *che sa tutto, perchè egli ha tutto fatto?*

Senza dubbio noi non ammettiamo altra intelligenza in Dio se non che una visione. Siamo dunque di accordo con *Robinet*, mi si dirà. Lo siamo in questo capitolo; ma non lo siamo dal capitolo LIII sino al capitolo LXIV della quinta parte. « Egli non vi » ha alcuna temerità a dire, che Dio nulla » ignora. *Vi ha della contraddizione a so-* » *stenere, che egli sa tutto.* Perchè nel » medesimo tempo che si assicura, essere » questo Ente Supremo esente dalla imper- » fezione della nostra intelligenza, se gliene » attribuisce il fondo, che è un' entità crea-

» ta, e per conseguenza imperfetta di una
» imperfezione metafisica (*a*).

Se queste due proposizioni, *Dio sa tutto*. *E' falso, che Dio sa tutto*, son visibilmente contraddittorie, *Robinet* è in contraddizione con se stesso. Questo filosofo ha trovato nella prima parte, che la nozione di cause racchiude l' intelligenza; e nella quinta s' impegna a negare l' intelligenza alla causa prima.

Ma egli è inutile il mettere *Robinet* in contraddizione con se stesso: bisogna esaminare la dottrina di questo metafisico esposta nella quinta parte della sua opera.

§. 3. « Privi delle facoltà necessarie per
» penetrare la costituzione interiore, e la
» vera natura delle cose, incapaci di una
» conoscenza immediata, non avendo ancora
» l' idea di ciò che può essere una tal co-
» noscenza, noi non possiamo avere alcuna
» nozione, che non abbia per principio un'
» idea semplice acquistata o col favore de'
» sensi, o colla meditazione del nostro pro-
» prio spirito, che si ripiega su di se stesso
» per contemplare le sue operazioni. Nella
» natura, e nella natura sola, è il tipo di
» tutto ciò, che possiamo concepire positi-
» vamente, chiaramente, e distintamente,
» la nostra esperienza non essendo giammai,
» che delle cose naturali. Quindi se noi ve-

(a) 5.*a p. t. II. cap. LXI.*

» gliamo dare la sapienza, l' intelligenza, la » bontà, o altra potenza ad un essere quale » che siasi, l' idea di queste perfezioni a » qualunque grado che noi la portassimo, » avrà sempre per base l' idea della sapien- » za, dell' intelligenza, della bontà, della » giustizia, tali quanto al fondo, quali le ab- » biamo riconosciute fra gli uomini. Giam- » mai non perverremo a formarcene altra idea. » L' estensione, e la durata nulla fanno alla » loro essenza. Poichè dunque tutta la diffe- » renza, che possiamo immaginare fra le » qualità di un tal essere e le nostre, si ri- » duce a gradi di estensione, e di durata, » il nostro spirito non le snatura punto in- » grandendole: portate ad un' estensione quale » che siasi, esse sono ancora qualità umane.

» Noi abbiamo la facoltà di aggiungere » alle nostre idee, e non quella di cambiarne » il fondo. La nostra immaginazione è a » loro riguardo, come quei vetri, che in- » grandiscono gli oggetti, senza alterarne la » forma. E nello stesso modo, che la lente, » ed il microscopio non ingrandirebbero alcun » oggetto, se questo non si sommettesse loro, » il nostro intendimento, per qualunque sfor- » zo che egli facesse, non immaginerebbe » giammai da se stesso una qualità, di cui » non avrebbe alcuna conoscenza sperimen- » tale, di cui nulla gli avrebbe portato l' im- » pronta. L' intendimento assoggettato al cor-

» po, e per mezzo del corpo a tutti gli al-
» tri oggetti sensibili, non ha che due mezzi
» di avere delle idee, il sentimento delle sue
» facoltà, e l'esperienza di quelle degli altri
» esseri. Egli non ha che un mezzo di com-
» porne l'idea delle perfezioni divine. Que-
» sto è di purgare, e di esaltare le virtù
» delle creature (*a*).

» La divina essenza inaccessibile all'im-
» maginazione, ed alla ragione intellettuale,
» si altera se si rappresenta per mezzo di
» nozioni prese dalle cose sensibili; e se per
» rappresentarla si allontana da queste stesse
» nozioni, si cade infallibilmente in oscurità
» impenetrabili, in contraddizioni palpabili.

» Coloro, che a mio avviso pensano
» più ragionevolmente, senza perdersi in pro-
» fondità inconcepibili, riguardano la divini-
» tà come un' essenza, che nulla ha di co-
» mune con tutte le altre essenze, e le cui
» virtù, per conseguenza, nulla hanno di
» analogo alle proprietà degli altri esseri,
» sebbene ci sia impossibile di concepire al-
» cuna cosa, senza di questa analogìa (*b*).

» Egli è impossibile, dice *Abbadie*,
» che tutte le parti della natura cospirino ad
» ingannarci, mostrandoci i caratteri di una
» sapienza, che realmente non esiste.

(a) 5.*a par. cap. V.*
(*b*) 5.*a p. c. VI.*

» Vediamo se questa testimonianza uni-
» versale non è punto sospetta. A me sembra
» piena d' illusione, di errore, e d' impostu-
» ra. Essa favorisce le due opinioni contra-
» rie. I Manichei l' impiegavano con molto
» successo, per dedurne l' esistenza di un
» principio malvagio. Eglino opponevano a
» questi tratti di sapienza un disordine u-
» gualmente reale: tanti animali nocivi, le
» tempeste, i tuoni, i tremuoti, la peste,
» la fame, le malattie, il dolore, la morte,
» e quel diluvio di delitti, che inonda la
» società: credendosi in diritto d' inferirne
» l' inabilità dell' artefice di un' opera sì ir-
» regolare.

» Concludendo dall' effetto alla causa,
» non si può legittimamente accordare mag-
» gior perfezione a questa, che a quello.
» L' eccesso non sarebbe fondato, che su di
» una congettura incerta. L' esattezza, e la
» precisione logica esiggono dippiù, che si
» dia alla causa tutto ciò che contiene l' ef-
» fetto. Si giudichi da ciò quale inconve-
» niente vi ha ad asserire, che Dio si è
» pinto nella sua opera, e che ciascuna parte
» dell' universo porta l' impronta di qualche-
» duno de' suoi attributi. L' ordine che vi
» regna non è più il tipo visibile della sua
» sapienza, come la nostra imbecillità non è
» l' immagine della sua intelligenza.

» L' esistenza dell' effetto prova invinci-

» bilmente quelle della causa. Perchè dun-
» que non si può concludere dalle qualità
» dell' uno a quelle dell' altro ? Ciò è perchè
» la causa e l' effetto sono di un ordine dif-
» ferente. L' effetto è contingente, e la causa
» necessaria; l' uno è finito, l' altra è infi-
» nita. Ora non vi ha alcun' analogìa fra il
» finito, e l' infinito. Pervenuti alla cono-
» scenza di una causa necessaria, arrestia-
» moci là; ogni ricerca ulteriore sarà peri-
» colosa. Per ragionarne *a priori*, abbiamo
» noi qualche cosa su cui possiamo appog-
» giare le nostre speculazioni, confermare le
» nostre ipotesi, effettuare le nostre finzioni?
» Come formare delle analogìe *a posteriori*?
» L' essere, che noi ci sforziamo di pene-
» trare, essendo unico ed isolato al di là di
» tutto, non si pone sotto alcuna spezie co-
» nosciuta.

» Egli vi ha un Dio, cioè una causa de'
» fenomeni, l' insieme de' quali è la natu-
» ra. Qual è egli? Noi l' ignoriamo, e siam
» destinati a sempre ignorarlo, in qualunque
» ordine di cose, che noi fossimo collocati,
» perchè mancheremo sempre di un mezzo
» di conoscerlo perfettamente. Si potrebbe
» ancora porre su la porta de' nostri tempii
» l' iscrizione, che si leggeva su l' altare
» che l' Areopago gli fece innalzare: *Deo*
» *ignoto* (*a*).

(a) 1.*a par. c. III*.

» L' antropomorfismo spirituale consiste » ad ammettere dell' analogia fra le perfe- » zioni di Dio, e quelle dell' uomo; a so- » stenere, che la differenza fra Dio e l' uo- » mo non è propriamente una differenza » di natura, ma una differenza secondo » il più, ed il meno, per rapporto al- » le qualità, che si fanno entrare nelle » idee complesse dell' essere divino, e dell' » essere umano: a pretendere, che l' intel- » ligenza, la bontà, la giustizia, ec. sono » in Dio della stessa natura che lo sono » nell' uomo: in un vocabolo attribuire a » Dio le virtù morali dell' uomo, sebbene » queste si suppongano in Dio infinite (*a*).

§. 4. Ad oggetto di toglierci qualunque nozione di Dio, il filosofo, di cui esponiamo ed esaminiamo la dottrina, s' impegna a provare, che noi non abbiamo alcuna nozione dell' infinito; e che dire esser l' infinito incomprensibile è lo stesso di dire, che non ne abbiamo alcuna idea. Egli insegna questa dottrina nei capi XXIII., XXIV, e XXV. della quinta parte, i quali sono scritti in forma di un dialogo fra un metafisico, e l' autore. Eccone l' estratto.

» *Robinet*. Io non concepisco punto » l' infinito: io nulla concepisco nell' infini- » to. Più mi sforzo di pensarvi, più mi » persuado esser temerario per uno spirito

(*a*) 5.*a par. c*, *VII*.

» limitato di osare di affermare, o *di ne-*
» *gare alcuna cosa* dell' infinito.

» *Metafisico*. Ed io v' insegnerò ciò
» che è l' infinito.

» *R*. Io vi ascolto.

» *M*. L' infinito è ciò che non ha limi-
» ti . . . Voi ridete?

» *R*. Voi mi date una definizione di
» vocabolo, dalla quale nulla apprendo.

» *M*. L' infinito è ciò a cui nulla può
» aggiungersi.

» *R*. Tutto ciò che è, è dunque infi-
» nito secondo voi.

» *M*. Come! tutto ciò che è, è secon-
» do me infinito?

» *R*. Sicuramente: perchè tutto ciò che
» è, esiste individualmente e completamente.
» L' individualità non è mica suscettibile del
» più: nulla vi si può aggiungere.

» *M*. Voi lo dite.

» *R*. Prendete questa misura. Ella è un
» piede di dodici pollici. Potete voi aggiun-
» gervi qualche cosa?

» *M*. Perchè no? Io vi aggiungo un
» pollice, e ne fo una misura di tredici
» pollici.

» *R*. Cioè un piede di tredici pollici,
» non è così?

» *M*. No, ma un piede più un pollice.

» *R*. Voi nulla aggiungete al primo
» piede, voi ne cominciate un secondo. Il

» piede è una misura determinata, e perciò » incapace di crescere.

» *M*. Quando io dico, che l'infinito è » ciò, a cui nulla si può aggiungere, intendo » che l'infinito è una grandezza, o quantità » sì grande, che non può averne una mag- » giore.

» *R*. Badate di non variare ancora. Una » grandezza tale, che è impossibile, che ve » ne sia una più grande, è ella perciò in- » finita?

» *M*. Se ella non lo è, quali limiti le » darete voi?

» *R*. Ella potrebbe avere per limiti » l'impossibile, una contraddizione, senza » essere infinita.

» *M*. Ciò, che non è limitato da alcuna » cosa, non ha mica realmente de' limiti.

» *R*. Supponghiamo un' infinità di uo- » mini, o, per conservare i nostri termini, » un numero di uomini sì grande, che non » possa esservene uno dippiù. Questo nume- » ro è infinito secondo la vostra definizione.

» *M*. È l'infinito stesso.

» *R*. Voi ammettete la supposizione di » un' infinità di uomini. Voi supponete bene » ancora, io credo, che ciascun individuo » di questa collezione infinita abbia due ma- » ni, e due piedi, come l'abbiamo voi ed » io. Ecco in tal caso un numero di mani » doppio del numero degli uomini: i due

» numeri doppii ne fanno un quadruplo; ed
» il tutto fa insieme un numero tale che
» quello che voi dite infinito non è pertanto
» che il quinto. Giudicate al presente, se un
» numero di uomini sì grande, che Dio
» stesso non vi possa aggiungere più una
» sola unità, è veramente infinito?

» *M.* Io concepisco chiaramente che
» in un numero di uomini limitato e deter-
» minato, vi sarebbe un numero maggiore
» di mani, e di piedi che di uomini. Ma a
» riguardo di un' infinità di uomini, ...
» io non so che cosa dirne. Forse non do-
» veva io ammettere la supposizione?

» *R.* Ella è il risultamento della vostra
» definizione dell' infinito. Intanto noi ne
» prenderemo un' altra, se voi l' amate
» meglio.

» *M.* Vediamo.

» *R.* La creatura non ha che un certo
» grado d' intensità. Dio non può mica crear
» l' infinito.

» *M.* Che ne segue da ciò?

» *R.* Supponghiamo che Dio avesse
» tutto creato, all' infuori dell' infinito. In
» questa ipotesi il mondo sarebbe tanto gran-
» de, che non potrebbe esserlo maggior-
» mente, e non sarebbe pertanto infinito.

» *M.* Io non vi accorderò questa se-
» conda snpposizione. La potenza di creare
» è infinita, ed in conseguenza inesauribile.

« Se dicessi, che l'infinito è tutto ciò
« che è? Perchè se vi fosse qualche cosa
» dippiù dell' infinito, l' infinito sarebbe limitato da questo soprappiù, e non sarebbe
» mica infinito.

» *R.* Molto bene. Voi credete Dio infinito. Non esiste egli altra cosa oltre di
» Dio?

» *M.* Ma . . . Se

» *R.* No arrestatevi. Egli non ci appartiene punto di spiegare ciò che è l' infinito. L' infinito è per noi l' incomprensibile.
» Egli ci è così impossibile di definirlo, che
» di concepirlo.

» *M.* Come dunque intendere ciò che
» dice Locke (che voi leggete e citate sì
» volentieri) cioè che la nostra idea dello
» spazio è senza limiti, che la nostra idea
» del numero è senza limiti, che la nostra
» idea della durata è senza limiti?

» *R.* Queste espressioni significano solamente, che la nostra idea dello spazio,
» del numero, della durata, non ha de' limiti necessarii, che ci obbligano di arrestarci: altrimenti che queste idee non sono giammai sì grandi, che non avessimo
» ancora la facoltà di aggiungervi, di renderle
» doppie, triple, ec. Vi ha una gran distanza da ciò all' idea di uno spazio infinito, la quale ci rappresenterebbe questo
» spazio che non sarebbe possibile di ag-

» giungervi, non più che alla sua idea. E
» Locke nega fortemente, che noi abbiamo
» una tale idea dello spazio.

» *M.* Voi volete, che l'idea dell' infi-
» nito lo rappresenti allo spirito tale quale
» esso è in se stesso, e conseguentemente
» che l'idea dell' infinito sia infinita come il
» suo oggetto?

» *R.* Può ella forse esser minore? L'i-
» dea non è l'idea, l'immagine, o la rap-
» presentazione, che di ciò che ella veramente
» rappresenta allo spirito.

» Voi avete sagacità sufficiente, per
» sentire la differenza, che vi ha fra dimo-
» strare, che una cosa non può aver de' li-
» miti, e rappresentarsela senza limiti. Noi
» affermiamo, che Dio è infinito; non già
» per una conoscenza intuitiva della sua in-
» finità, qual sarebbe quella, che ci ver-
» rebbe da una idea chiara e distinta. Noi lo
» sappiamo per via di raziocinio: noi l' infe-
» riamo dalla sua aseità. Noi non immagi-
» niamo alcuna cosa, che abbia la forza di
» limitarlo in alcun modo. Noi pensiamo,
» che la limitazione è un' imperfezione, che
» non gli conviene per alcun riguardo. Noi
» neghiamo, che egli sia finito. Negar per
» buone ragioni, che una qualità sia in un
» soggetto, è forse concepir chiaramente la
» qualità contraria?

» *M.* Io temo di essermi spiegato male.

» Permettetemi di ricorrere ad un autore
» più abile di me. Riprendiamo il libro di
» Locke.

» *Se trovo che io concepisco un piccol numero di cose, ed alcune di queste, o forse tutte d' una maniera imperfetta, posso formarmi l' idea di un essere, che ne conosce un numero doppio, e posso raddoppiare all' infinito un tal numero, e così aumentare la mia idea di conoscenza, estendendo la sua compreensione a tutte le cose, che esistono, o che possono esistere. Io posso fare lo stesso a riguardo della maniera di conoscere tutte queste cose più perfettamente, cioè, tutte le lor qualità, potenze, cause, conseguenze, e relazioni ec. Sino a ciò che sia perfettamente conosciuto tutto quello, che esse racchiudono, o che può esservi rapportato: per tal mezzo, io posso formarmi l' idea di una conoscenza infinita o che non ha alcun limite.*

» *R.* Pria di rispondervi, vi prego di fare due osservazioni: la prima è che queste due espressioni, *infinito*, *e che non ha limiti*, non sono mica sinonime in se. La prima significa una quantità, che non può più crescere, e l' altra una quantità che può sempre crescere. Era stato fatto prima di me al filosofo inglese il rim-

» provero di prender l' uno per l' altro.
» La mia seconda osservazione è, che se
» Locke poco di accordo con se stesso,
» ammette qui l' idea positiva dell' infinito,
» che egli rigetta formalmente altrove, io
» non m' incarico punto dell' apologia di que-
» sta contraddizione.

» Io potrò sempre aumentare la mia idea
» di conoscenza, giammai non estenderò la
» conoscenza di un essere a tutte le cose
» che esistono, o che possono esistere: per-
» chè allora io sarei al *maximum*, e la mia
» idea non sarebbe più suscettibile di au-
» mento.

» Finalmente io non vedo alcuna diffe-
» renza tra avere l' idea dell' infinito, e com-
» prender l' infinito. Chiunque sostiene che
» l' infinito è incomprensibile, dee negare,
» che noi abbiamo l' idea dell' infinito.

» §. 5. Non osservando le facoltà degli
» esseri in se stesse noi le prendiamo da'
» loro effetti.

» La nostra intelligenza, sebbene no-
» stra propria facoltà, non ci è nota se non
» che per mezzo dell' esercizio che ne fac-
» ciamo. I suoi soli atti, come percepire,
» credere, dubitare, affermare, negare,
» ed altro, ce la manifestano. Consideriamo
» un istante questi atti, e le loro perti-
» nenze.

» Questi atti non partono mica dalla so-

» stanza corporale, come dal loro principio
» produttivo. All' infuori di ciò, essi vi son
» legati di un modo sì intimo, che non si
» sviluppano, se non che per mezzo del suo
» concorso, di modo che l' influenza degli
» organi su questi atti dee esser posta fra
» gli elementi, che compongono la nostra
» idea dell' intelligenza. Ciò mi ha fatto chia-
» mare le fibre del cervello, fibre intellet-
» tuali, cioè non fibre che pensano, ma fi-
» bre, che fanno pensar l' anima. *Esse la*
» *fanno pensare, in modo che senza di tali*
» *organi, ella non penserebbe affatto.*

» L' impressione organica, (io intendo
» non già ciò che avviene nell' origine de'
» nervi nella sede dell' anima, ma l' azione
» degli oggetti su i sensi,) ci è più sensibile,
» che ciò che le corrisponde nella sostanza pen-
» sante. Ciò che corrisponde nell' anima al-
» l' impressione organica, non ci è ancora
» conosciuto, che per un tipo di questa im-
» pressione.

» L' intelligenza, tale quale l' idea ce la
» rappresenta, è una attitudine dell' anima
» ad esser modificata, o se voi l' amate me-
» glio a modificarsi in sostanza pensante per
» l' azione degli organi corporali. Una facoltà,
» che in un essere puramente spirituale si
» sviluppa senza organi corporali, non è dun-
» que mica ciò che noi comprendiamo per
» l' intelligenza.



» S'ignora ciò che sarebbe il pensiere,
» e se esso possa esistere senza il corpo. Il
» pensiere puro, e l'intelligenza puramente
» spirituale, cioè un' intelligenza, che si
» sviluppa senza organi, sono degli esseri
» de' quali non abbiamo affatto idea. Tosto
» che il pensiere è concepito sotto la forma
» di una modificazione di uno spirito per
» mezzo di un corpo, è una necessità di
» confessare, che non può esservi pensiere
» puro, o pensiere che sia la modificazione
» di uno spirito solo, senza l' intervento di
» un corpo. (a)

» Gli spiriti puri non conoscono nè il
» caldo, nè il freddo, nè i colori, nè i sa-
» pori, né gli odori, nè tutti gli altri ac-
» cidenti della stessa spezie. Conoscerebbero
» eglino forse le qualità sensibili, essi che
» non hanno alcun senso? Eglino non cono-
» scono dunque la materia, come noi la co-
» nosciamo, poichè questa non ha con essi i
» rapporti che ha con noi, e noi non la co-
» nosciamo, che secondo questi rapporti. Un
» essere privo di organi sensitivi è a riguar-
» do delle qualità sensibili, come un cieco
» è a riguardo de' colori. Supponendo che
» gli spiriti puri conoscano in qualche modo

(a) 5. *par. cap.* XLIII, XLIV.

» il mondo materiale, sotto qual forma questo si offre loro? Senza inquietarmene, io son sicuro, che esso non si fa loro conoscere sotto alcuna forma sensibile, poichè eglino non hanno alcuna specie di sensi.

» Io non temo punto, che le persone, le quali avranno considerato meco ciò che è pensare, quale è l' unico mezzo di pensare, e di quale spezie sono gli oggetti del pensiere possano oramai dubitare, che il pensiere non sia una proprietà dell' uomo solo.

» Il pensiere considerato in se stesso è un tipo, un' immagine di qualche oggetto, e non vi sono tali immagini in Dio. Per rapporto al modo, con cui esso si esercita, il corpo è un mezzo necessario, per pensare, e Dio è l' essere puro. Quanto agli oggetti, il pensiere è limitato alla sfera delle cose sensibili, e Dio non sente punto. (a)

» *Iddio non pensa mica come noi: egli dunque non pensa affatto. La sua maniera di comprendere non è mica la nostra: egli dunque non comprende affatto.*

» Egli non vi ha che una sola maniera

(*a*) *Loc. cit. cap.* XLVII, e XLVIII.

„ di pensare ; e questa è la nostra. Il vocabolo *pensare* nulla esprime, se esso non esprime la nostra maniera di pensare. Noi non conosciamo che questa, ed i segni delle nostre idee sono naturalmente inapplicabili a cose incognite. Confessare che Dio non pensa come noi, è dunque riconoscere che egli non pensa affatto. Un essere penserà egli, senza aver alcuna cosa di ciò che costituisce il pensiere ?

„ *Noi ignoriamo la maniera con cui si fa l' intelligenza di Dio: in Dio non vi ha dunque affatto intelligenza*. In effetto chi non ha il solo ed unico mezzo d' intelligenza, non ha mica intelligenza.

„ Come accordare il sentimento ordinario coll' incomprensibilità di Dio, e de' suoi divini attributi ? Io concepisco che cosa è la mia intelligenza, io ho l' idea del mio pensiere. Quindi io concepisco il fondo di ogni intelligenza, che rassomiglia naturalmente alla mia, e se tale è l' intelligenza di Dio, ella non mi è più incomprensibile. (a)

„ Dio sa tutto, perchè egli ha tutto fatto. Egli vede tutto in lui per la necessità del suo essere. Se questo principio

(a) *Loc. cit. cap.* LIV. *e* LV.

» magnifico è la negazione precisa dell' in-
» telligenza, e della conoscenza, esso prova
» io credo, che Dio non comprende affatto,
» non conosce affatto. Dio sa tutto? ma l'in-
» telligenza, facoltà limitata di sua natura,
» non prende mica l' universalità delle cose.
» Non è dunque mica in virtù di un' intel-
» ligenza, che Dio sa tutto.

Io prego il mio lettore di non isdegnarsi: si richiede molto sangue freddo nell' esame degli errori. Il lettore potrebbe dire: il sig. Robinet confessa, che Dio sa tutto, ma dice, che ciò non è in virtù di un' intelligenza: alla buon' ora, ciò poco importa, è ella questa una disputa di parole. Ma il filosofo citato si prende la libertà di dire di si, e di no su lo stesso argomento.

» Nulla ignorare, o saper tutto non è
» mica una stessa cosa? Niente affatto. L' i-
» gnoranza è un' imperfezione. Nulla ignorare
» si è esser esente da questa imperfezione.
» Saper tutto sarebbe possedere in un grado
» infinito una facoltà necessariamente limi-
» tata.

» Egli non vi ha alcuna temerità a dire
» che Dio nulla ignora. Vi ha della contra-
» dizione a sostenere che Dio sa tutto. (a)

(a) *Loc. cit. cap.* LX., *e* LXI.

» Dio non è mica un essere intelligente:
» egli è dunque un essere cieco. Bella conclusione! Così ragionano alcuni, e forse
» un gran numero di coloro, che fanno professione d'istruire gli altri. Eglino sostengono, che ciò, che non è giallo, è rosso:
» non vi ha alcuna ignoranza in Dio: l'ignoranza è un' imperfezione dell' uomo.
» Non vi ha intelligenza in Dio: l' intelligenza è una perfezione dell' uomo. Ciò
» che ci piace chiamare intelligenza infinita,
» perchè non abbiamo alcun nome, che gli
» convenga, non è mica intelligenza; ma
» qualche cosa infinitamente superiore all'intelligenza, e che nulla ha di comune con
» essa è forse un' idea universale di tutto?
» No. È forse un' intuizione immediata di
» tutte le cose? No. Quando io non comprendessi mica il valore di questi vocaboli,
» mi basta, che essi sieno inventati dagli
» uomini, per affermare, che non esprimono
» punto una perfezione divina. È forse . . .
» No: è nulla di tutto ciò che l' uomo può
» comprendere, e dire. L' incomprensibile è
» ineffabile. Dio non é mica un essere pensante, un essere intelligente, ma un essere infinitamente più che pensante, infinitamente più che intelligente. (a)

(a) *Loc. cit. cap.* LXIV.

§. 6. Degli attributi detti metafisici di Dio, noi non abbiamo secondo Robinet, alcuna nozione positiva, l' ascità, l' indipendenza, l' eternità, l' immutabilità, l' infinità, non sono che negazioni di idee positive. L' intelligenza non si può in alcun conto attribuire a Dio. Ma neppure può Dio riguardarsi come un essere cieco. Ma finalmente Iddio è la causa della natura secondo il filosofo citato, egli è dunque un agente; e possiamo come agente riguardarlo? No, risponde Robinet Iddio non agisce, egli non è nè libero, nè necessitato. Per provare, che Dio non agisce, il filosofo, la cui dottrina esponiamo per esaminarla, procede a questo modo. Egli c' insegna 1.° che Dio non può agire per un fine; 2.° che Dio non agisce con de' mezzi; 3.° che Dio non agisce affatto. Esponiamo colle parole dell' autore stesso questa dottrina.

» *É al di sotto di Dio di agire per » un fine.*

» L' uomo sommesso ad una folla di » bisogni desidera naturalmente di soddi- » sfarli. Da ciò proviene una folla di pas- » sioni corrispondenti, che danno una scossa » all' anima. Il bisogno di esser virtuoso, » il desiderio di sapere, il nobile desiderio » di essere utile, la sete dell' oro, l' am- » bizione degli onori ec. lo determinano ad » agire. Tutti questi fini annunciano del di-

» fetto in colui, che se li propone: imper-
» fezione incompatibile con un' essenza com-
» pleta. (a)

» *Dio non agisce punto a caso, seb-*
» *bene egli non agisca per un fine.*

» Genii profondi, si grida, saggi filo-
» sofi, cessate dalle vostre laboriose ricerche:
» a che fine tante veglie? Voi ci spacciate
» delle favole; ed i vostri sistemi immagina-
» rii non sono che de' romanzi piacevoli.
» Ascoltate Epicuro e Spinosa maestri de'
» nostri filosofi moderni. Ciò che voi ammi-
» rate non è che l' effetto del caso, o di
» una cieca necessità. Egli è vero: se Dio
» agisce al caso, è al di sotto dell' uomo;
» se agisce per un fine è al livello dell' uo-
» mo. Ma egli dee essere al di sopra. La
» creatura intelligente, che ha sempre qual-
» che cosa ad acquistare, sia in felicità o in
» conoscenza, che ha de' desiderii e delle
» passioni, che in un vocabolo non è giammai
» in uno stato di pieno contentamento, e di
» felicità immutabile dee proporsi qualche
» oggetto nelle sue intraprese. La sapienza
» esige, che le sue menome azioni abbiano
» un fine. Collochiamo un essere in una con-
» dizione sì felice in ogni punto, che egli

(a) *Loc. cit. cap.* LXXI

» nulla possa acquistare, nè perdere, che » non abbia nè bisogni, nè timori, né de» siderii: qual fine si proporrà egli? Nulla » di tutto ciò che è fuori della sua condi» zione lo modifica. Nulla ha il potere di » migliorarlo, nè di deteriorare la sua esi» stenza. Nulla è capace di determinarlo ad » agire. Io suppongo intanto, che egli agi» sca. Allora bisogna dire, esser della sua » natura di agire. Ogni fine gli è indiffe» rente.

» Io non dico solamente, che ogni fine » è indifferente a Dio. Io lo credo al di so» pra di ogni fine. La pena, che si ha ad » assegnargliene uno, che non sia indegno di » lui, i giri ed i rigiri, che bisogna pren» dere, per fargliela convenire, qualunque » sia quello che si adotta, l' impossibilità, » in cui ciascuno si trova sempre, di pren» dere a questo riguardo un partito esen» te da inconvenienti, ne sono un' eccellente » prova.

» Io sarei molto sorpreso, se vedendo» mi negare a Dio ogni fine nelle sue ope» razioni, si sospettasse, che io lo faccia » agire a caso. Io sarei compreso molto ma» le. Se Dio è superiore alla sapienza, che » consiste a proporsi un oggetto lodevole ne' » suoi passi, quanto lo è egli maggiormente » all' insensatezza, che agisce inconsiderata-

» mente, e ad una cieca necessità, che agisce
» senza sapere, ciò che ella fa!

» Noi diamo una volontà a Dio, noi
» gli supponghiamo regole di condotta, noi
» gli prestiamo vedute, su di che tutto ciò
» è esso fondato? su la debolezza delle no-
» stre concezioni. Questa volontà, queste
» regole di condotta, questi fini, tutto ciò
» svanisce innanzi ad un esame riflesso, il
» quale c' insegna che Dio non è soggetto a
» nulla di umano. (a)

» *Dio non agisce affatto con de'*
» *mezzi.*

» La seconda cosa, in che si fa consi-
» stere la sapienza, è la scelta, e l' impiego
» de' mezzi proprii allo scopo, che taluno si
» propone.

» Chi può tutto per se stesso non si
» cura di agire con de' mezzi; che sono sem-
» pre un segno dell' impotenza intrinseca di
» colui, che gl' impiega. L' uso, che egli
» ne tira, nel medesimo tempo che mostra
» la sua abilità a servirsene, e la sua pru-
» denza nella scelta, che ne fa, è ancora un
» avviso della sua debolezza. Il bambino che
» non può arrivare a' rami di un arbore, si
» serve di un bastone, per far cadere i

(a) *Loc. cit.* LXXIV,

» frutti. La meccanica ci offre le sue macchi-
» ne , per supplire alla forza , che ci man-
» ca , la sapienza consiste a conoscere , e
» combinare tutti i mezzi , che conducono
» ad un fine , a bilanciare l'efficacia e la
» rapidità della loro azione , ed a determi-
» narsi su questo paragone al mezzo il più
» sicuro , ed al più celere. Queste operazioni
» mostrano in tutto l'imbecillità della natura
» dell'uomo. La ricerca la più esatta non os-
» serverà in esse cosa che possa convenire
» all'Essere onnipotente , ed indipendente.
» Ove sarebbe la sua potenza , e la sua in-
» dipendenza , se il successo delle sue ope-
» razioni fosse subordinato ad una scelta di
» mezzi ? I mezzi sono per le nature difet-
» tose : essi ajutano l'esercizio delle loro fa-
» coltà , che non saprebbero operare senza
» istrumento : l'anima nostra non ha ella
» forse bisogno di un mezzo di pensare ?
» Di che servirebbero essi ad un essere che
» non ha queste facoltà incomplete ? Se Dio
» agisce , egli agisce per se stesso : la sua
» attività non è punto improntata: ella opera
» immediatamente.

» Dio non ha dunque alcuna cosa di
» ciò che costituisce la sapienza. Dio non
» è mica un essere saggio. Egli è infinita-
» mente più che questo titolo esprime. (a)

(a) *Loc. cit. cap.* LXXVI. , *e* LXXVII.

» *Dio agisce egli ?*

» Le questioni si preparano le une le
» altre. Dopo di esserci convinti che Dio
» non agisce per un fine, nè per de' mezzi,
» perchè una natura completa nulla ha da
» proporsi, e perchè ella opera immediata-
» mente per se stessa, non sarà forse fuor
» di proposito, di ricercare, se Dio agisce,
» o se il vocabolo *agire* non ha alcun senso
» conosciuto, che gli convenga. Tutte le
» significazioni del vocabolo *agire* si tirano
» da ciò che noi sappiamo, dell' azione de'
» corpi, e di quelle dell' anima umana. Ciò
» che sappiamo dell' una e dell' altra azione
» non potendo convenire a Dio, alcun signi-
» ficato del vocabolo *agire* non gli è applica-
» bile. Dio non agisce mica come la mate-
» ria, e l' anima umana son dette *agire*.
» Nulla sapendo dell' azione di Dio, in qual
» senso applicargli questa espressione ? Dio
» è la causa prima, Dio è creatore, tutto e-
» siste per Dio. Dio è in questo senso, il
» primo e solo agente. Ma ciò è ancora e-
» sprimersi molto impropriamente, perchè noi
» non abbiamo nozione della causalità, nè
» della potenza creatrice. Tutto ciò che ne
» sappiamo, si è, che vi è qualche cosa
» per cui tutto è. Io non penso, che far e-
» sistere ciò che non era, possa chiamarsi *a-*
» *gire*, o questo vocabolo nulla può più si-

» gnificare di umano. Egli vi ha dell' abuso
» a dare lo stesso nome a due contraditto-
» rii al comprensibile, ed all' incomprensi-
» bile. (a)

» La libertà, secondo molti è il potere di
» fare, ciò che non si fa, o di non fare ciò
» che si fa: secondo altri, è la facoltà di
» volere o di non volere: alcuni la defini-
» scono ancora il potere di agire, o di fare
» ciò che si vuole. Limitiamoci a questi tre
» sentimenti.

» Su le prime essi poggiano tutti su di
» una base comune, la volontà: il secondo
» sentimento sembra identificare la volontà e
» la libertà: il terzo subordina la libertà al-
» la volontà: quanto al primo, coloro che
» si sentono il potere di fare ciò che non
» fanno, e di non fare ciò che fanno, sup-
» pongono sempre che eglino vogliono fare
» ciò che fanno, e che nol fanno perchè vo-
» gliono non farlo, cioè in conseguenza del-
» la loro volontà. Ecco tre definizioni dif-
» ferenti della libertà, che si accordano a
» darle una stessa origine, il volere, senza
» di che ella non può essere.

» Volere in un essere che sente, o che

(a) *Loc. citato, cioè* 5. *p. can.* *XXVIII.*

» pensa, è preferire fra diverse maniere di
» essere quella, che egli giudica la miglio-
» re, sia che si tratta di fissarsi fra due be-
» ni, determinandosi al maggiore, o di
» prendere il minore di due mali, sotto un
» aspetto quale che siasi. La volontà ha ne-
» cessariamente un oggetto: l' Essere non
» vuole punto senza una ragion di volere. L'og-
» getto della sua volontà è uno stato preferibi-
» le allo stato attuale, e la ragione di vo-
» lere il motivo del meglio. Egli non sa-
» prebbe volersi del male. Queste prime ve-
» rità ci conducono a giudicare senza molta
» pena, se un Essere fissato dalla necessità
» della sua natura allo stato il migliore, che
» non solamente non ne vede alcuno prefe-
» ribile al suo, ma che sa, non esservene,
» e che non può esservene, può avere una
» volontà, o no. Se egli ne potesse avere
» una, ella potrebbe essere senza oggetto,
» e senza motivo; ciò ripugna a quel che si
» conosce della facoltà di volere. Colui per
» cui non può esservi che una sola maniera
» di essere, quella che egli ha, non può
» scegliere fra molte, ancora meno eseguire
» una scelta impossibile.

» Ove non vi ha volontà, non vi ha e-
» ziandio libertà. Dio non ha la prima, egli
» non ha dunque l' altra.

» *Dio non è nè libero, nè necessitato.*

» Egli vi ha un mezzo fra la libertà,

» e la necessità. Quale è egli? Io non in-
» traprendo di assegnarlo. Io lo concepisco
» come la liberazione, o l' esenzione dell'
» una, e dell' altra.

» Io posso ben dire, e provare, che
» Dio non è un agente libero, nè un agen-
» te necessario. . . Io non concepisco le quali-
» tà dell' azione divina, che come la nega-
» zione delle qualità dell' azione della crea-
» tura libera, o necessaria, cioè come la
» negazione della libertà, e della necessità.
» E se una riflessione ulteriore m' insegna,
» che Dio non agisce punto, di quali tene-
» bre molto più dense il mio spirito non
» sarà egli tosto inviluppato? (a)

» Ecco la conclusione di tutti i ragio-
» namenti di *Robinet*.

» Dio è incomprensibile in tutto per
» rapporto a noi. Egli è Dio in tutto, in-
» finito in tutto, e la nostra idea non rag-
» giunge mica l' infinito. *Noi non abbia-*
» *mo alcuna idea positiva di Dio. Tutto*
» *ciò che ne possiamo dire si riduce a*
» *distinguerlo da tutto quello che cono-*
» *sciamo, e concepiamo.* Se egli fosse
» qualche cosa concepibile da' nostri deboli
» spiriti, non sarebbe mica Dio. *Noi pos-*

(a) 5. *par. cap.* XXIX. *e* XXX.

*

» *siamo*, *e dobbiamo assicurare*, *che Dio*
» *è per se stesso*, poichè qualche cosa esi-
» ste; la sua aseità non ci è mica meno in-
» comprensibile; *noi non la conosciamo*,
» *che come l' opposto dell' esistenza con-*
» *tingente.*

» Dio non ci è conosciuto che sotto la
» nozione di causa, cioè come creatore, co-
» me colui che fa, che le cose sieno: per-
» chè ciò è tutto quello, che noi sappiamo,
» e possiamo sapere della potenza creatrice,
» o della causa propriamente detta, la cui
» virtù intrinseca ci sarà eternamente na-
» scosta.

» Qualche cosa è stata fatta: qualche al-
» tra cosa dunque non è stata fatta: questa
» ultima ha dunque fatto l' altra. Ciò è ap-
» punto quello a cui si dovrebbe ridurre
» tutta la teologia naturale (a). »

Il lettore con sorpresa mi domanderà certamente, se la conclusione generale di *Robinet* non sia in contradizione colle illazioni particolari de' ragionamenti di lui. Non esser agente ed esser creatore, non esser agente ed esser causa, non è forse, mi si dirà, un' evidente contradizione? Ora dirci, che non abbiamo alcuna nozione di Dio, ora

---

(a) 5. *par. cap. xxxv. e cap. xxxix.*

dirci, che possiamo distinguerlo dalla natura, non è forse un contradirsi visibilmente? Presentarci la nozione di Dio come una nozione negativa, e dirci che Dio ci è noto sotto il concetto di causa della natura, non è forse un' altra contradizione? ma tutto ciò appartiene all' esame della dottrina, che abbiam esposto. Prima d' intraprenderlo convien esporre più particolarmente la dottrina dello stesso filosofo su l' origine della natura: essa si trova nella sesta parte dell' opera citata.

§. 7. « La natura risulta necessariamen» te dall' essenza divina, senza essere Dio, » nè una porzione di Dio. La sua esistenza » non ha avuto un primo momento, che non » sia stato preceduto da un altro, e non » avrà un momento ultimo, che non sia u» gualmente seguito da un altro, senza per» tanto, che ella sia eterna (a).

» Ma sviluppiamo meglio il pensiere » dell' Autore.

» Le nozioni le più esatte dell' eternità » ce la fanno concepire come una durata » semplice senza cominciamento, e senza fi» ne, senza passato, e senza futuro, senza » successione, e senza vicissitudine quale che » siasi.

(a) 6. *par. cap. ult.*

» Si appella *eternità* una durata sem-
» plice, permanente, sempre simile a se
» stessa, non già che si concepisca la com-
» patibilità di questi vocaboli; perchè la du-
» rata non sembra propria, che di un' esi-
» stenza temporale, successiva, continuata;
» ma perchè ci manca il termine, per espri-
» mere ciò che non è nella natura. L' Eter-
» nità è l' esistenza di Dio, esistenza asso-
» luta, semplice, immobile, necessaria per
» se stessa ed incommunicabile (a).

» Egli basta di richiamarsi la distinzio-
» ne necessaria fra l' esistenza di Dio, e la
» durata del mondo, per mostrare, che la
» natura non ha potuto essere nè eterna in
» se, nè coeterna col suo Autore, avendo
» essa una durata, che non rassomiglia in
» alcun modo, all' esistenza eterna. Questa
» è semplice, ed immobile, quella è suc-
» cessiva, e mutabile. L' una non è mica
» passaggiera, e l' altra passa incessantemen-
» te. La natura, ed il suo Autore esistono
» in due ordini di cose interamente diffe-
» renti, che nulla hanno di comune, di si-
» mile, nè di analogo (b).

» Si ha della pena ad osservar della

(a) 6. *par. c. XII.*
(b) *Loc. cit. c. XIII.*

» differenza fra queste espressioni, *esistere*
» *da tutta l' eternità*, *ed esser eterno*. La
» differenza è pertanto molto grande. La po-
» tenza creatrice è eterna: la sua eternità
» sarebbe una chimera, se ella non potesse
» produrre eternamente il suo effetto, o al-
» trimenti, se l' effetto non potesse mica es-
» ser prodotto sin dall' eternità della causa.
» Tuttavia non basta, che questo effetto pos-
» sa esser prodotto sin dall' eternità della
» causa, per poter esser eterno come la cau-
» sa. Supponendolo prodotto sin dall' eter-
» nità, esso non sarà ancora eterno. Per es-
» serlo, bisognerebbe che entrasse nell' or-
» dine dell' eternità, nell' ordine di un' esi-
» stenza semplice, immutabile, necessaria
» per se stessa. Or la sua essenza l' esclude
» da questo ordine: perchè il prodotto del-
» la potenza creatrice è l' esistenza di un es-
» sere temporale; e l' esistenza di un essere
» temporale è necessariamente fuori della e-
» ternità.

» Un essere può essere stato fatto sin
» dall' eternità di un altro essere, posto che
» si riconosce in questo una virtù eterna-
» mente produttrice; invece che ripugna,
» che uno stesso essere sia *fatto*, e nello
» stesso tempo *eterno* (a).

(a) *Loc. cit. cap.* XVII.

» *L' effetto dee coesistere colla causa,*
» *allora che questa ha necessariamente in*
» *se tutto ciò che le bisogna, per pro-*
» *durre il suo effetto.*

» È impossibile, che esista una ragion
» sufficiente di un effetto qualunque, e che
» questo effetto non esista mica. Perchè l'es-
» senza della causa è di produrre il suo ef-
» fetto tosto che non le manca alcuna cosa
» di quello che le bisogna per la produzione.
» Se la causa è stata sempre completa, el-
» la ha dovuto produrre il suo effetto sin
» dal cominciamento, in cui ella è stata.
» Dio è la causa unica, causa completa,
» eternamente, ed essenzialmente completa,
» avendo in se, per la necessità del suo es-
» sere, tutto ciò che gli bisogna per pro-
» durre il suo effetto che è il mondo. È
» dunque impossibile, che Dio sia senza che
» il mondo esista; che Dio sia stato, senza
» che il mondo esistesse.

» *Dio è, Dio è stato eternamente la*
» *ragion sufficiente dell' esistenza della*
» *natura. La natura ha dunque avuto l'esi-*
» *stenza tosto che Dio stesso ha esistito.*
» *La natura ha dunque avuto sempre la*
» *coesistenza col suo Autore.*

» Il tempo e l' eternità nulla hanno di
» comune. Solamente l' eternità non è mica
» stata avanti il tempo; in questo senso, si
» può avanzare, che il tempo è stato sin

» dall' eternità, sebbene fuori dell' eternità: e non già che esso è eterno (a).

» *Il mondo è un effetto della natura » di Dio.*

» La produzione delle creature non è » mica un effetto della volontà di Dio. Dio » non è punto un agente volontario, nè li» bero. Dio non avrebbe potuto dispensarsi » di creare il mondo, nè ritardarne la crea» zione, nè farlo di un' altra maniera. Una » tal volontà, una tal libertà, sarebbero » imperfezioni in Dio. Ma la causa è essen» zialmente creatrice, ed il mondo è un ef» fetto della natura di Dio. Dio ha creato il » mondo, perchè apparteneva alla sua essen» za il crearlo. *Un principio, essenzial» mente attivo, non può essere nella in» azione.* Una causa essenzialmente creatrice » non può essere senza creare, poichè non » può essere senza ciò che la costituisce ciò » che è (b). »

§. 8. L' esame della dottrina di *Robinet* è molto importante. *Buhle* giudica, esser questa dottrina perniciosa e conducente all' ateismo; ma egli riguarda come invincibili i raziocinii, co' quali *Robinet*

(a) *Cap.* XXVIII. *e* XXIX.
(b) *Cap.* XXXII.

prova l' impossibilità di acquistare una conoscenza teoretica di Dio, e delle sue qualità. L' esame che farò della dottrina esposta farà conoscere, se il giudizio di *Buhle* sia esatto. Io riassumo in primo luogo il sistema di *Robinet* ragionando in nome di questo metafisico.

L' essere assoluto è immutabile. Lo spinosismo e l' atomismo han fatto dell' essere assoluto il soggetto di tutti i cambiamenti, che avvengono nella natura. Questi due sistemi son dunque assurdi. Non bisogna in conseguenza, far entrar la natura nell' essenza dell' essere assoluto. Essa ne è essenzialmente distinta. Essa è l' effetto dell' Eterno, e questo effetto non ha alcun' analogia colla sua causa. La causa è infinita, l' effetto è finito. Rigettando lo spinosismo e l' atomismo ammetteremo noi la realtà della nozione di Dio che il teismo ci presenta? Non possiamo appigliarci ad un tal partito. Se la natura non ha alcun' analogia colla sua causa; e se Dio nel teismo riunisce in un grado sommo quelle qualità, che si trovano in grado limitato nello spirito umano, segue che la nozione di Dio presentataci dal teismo volgare è falsa e che essa è un antropomorfismo spirituale.

Da un' altra parte *Locke* ha ben dimostrato, che tutte le nostre idee semplici vengono dalla sensazione, e dalla riflessione su

le operazioni dell' anima nostra; il che vale quanto dire, che queste idee ci vengono dagli oggetti che la natura racchiude. Noi non abbiamo dunque, nè possiamo avere alcuna nozione di ciò che è al di sopra della natura. Non abbiamo dunque alcuna nozione dell' infinito. Noi possiamo solamente distinguerlo dal finito, negando del primo ciò che conviene al secondo.

Da tutto ciò segue, che noi dobbiamo negare di Dio l' intelligenza, la volontà, la libertà, attributi che il teismo volgare gli dà; poichè queste qualità si trovano nell' uomo, ed in qualunque grado esse si elevano, non possono giammai divenire infinite; perchè non vi è, nè può esservi alcun' analogia fra l' infinito, ed il finito. Da un' altra parte non può dirsi, che Dio sia un essere cieco, e necessitato nelle sue operazioni; poichè queste imperfezioni si trovano nelle creature.

Se non può dirsi, che la natura sia un effetto della volontà o libertà di Dio, dee dirsi, che essa è un effetto necessario dell' essenza divina; sebbene un tale effetto sia realmente distinto dalla sua causa. La causa completa dee esistere insieme coll' effetto; nè può esistere prima dell' effetto. La natura dee dunque coesistere col suo Autore. Ciò vale quanto dire, che la natura è stata sin dall' eternità, sebbene non sia eterna;

che partendo dal momento presente non si giungerà giammai ad un primo momento dell' esistenza della natura, sebbene la durata di questa non sia infinita.

Tale è la serie de' raziocinii, colla quale *Robinet* ha cercato di stabilire la sua dottrina. Incominciamone l' esame.

La gran difficoltà, che nel problema dell' origine degli esseri si è sempre presentata alla diligente meditazione, é la conciliazione de' cambiamenti, che osserviamo nella natura coll' immutabilità racchiusa nell' idea dell' essere assoluto. Qual è l' origine del cambiamento se la causa prima è immutabile? *Spinosa*, e *Mirabaud* ponendo il cambiamento nello stesso soggetto immutabile ci hanno presentato una contradizione evidente ne' termini. *Robinet* conviene di questa contradizione, e cerca di evitarla. Vediamo, se egli sia riuscito nella sua intrapresa. La natura, secondo il filosofo citato, è un effetto necessario dell' essenza divina; la prima è dunque inseparabile dalla seconda. Un essere indeterminato non può esistere: esso non esiste se non che nell' astrazione dell' intelletto. La natura dunque, effetto necessario dell' essenza divina, esister dee in un modo determinato quale che siasi. Ma questa natura esistente in un modo determinato è inseparabile dall' essenza divina; e questa essenza è immutabile anche secon-

do *Robinet*. La natura dunque esistente in un modo determinato, e come inseparabile da un' essenza immutabile, dee esistere immutabilmente in un modo determinato. Nella natura non possono dunque, secondo il sistema di *Robinet*, esistere de' cambiamenti. Ma l' esistenza de' cambiamenti è una verità di esperienza interna. Il sistema, in conseguenza di *Robinet* su la natura è assurdo.

La dimostrazione, che ho recato, è senza replica. Sia l' essenza divina A, la natura sia espressa da B, C, D; i diversi stati di questa natura possono esprimersi da BCD, CDB, DBC, BDC, CBD, DCB. Ora la natura dee necessariamente esistere in uno di questi stati; e l' essenza divina non può produrla senza che la produca in uno di essi; poichè non può produrla in un modo indeterminato. Se la natura è prodotta nel modo BCD avremo questo modo come una conseguenza necessaria dell' essenza divina, e come inseparabile da essa. L' essenza divina farà dunque sempre esister la natura nello stato BCD, e sempre si avrà A, BCD. Gli altri stati della natura non potranno esistere, poichè lo stato BCD come effetto necessario dell' essenza divina, e come inseparabile da essa, non può giammai cessare. I cambiamenti nella natura son dunque, in questo sistema, impossibili; ed il sistema in questione è distrutto senza replica. *Spinosa*

partendo dall' infinito, e dall' immutabile, non riuscì a farvi derivare il finito, ed il mutabile. Mirabaud partendo dall' essenza degli atomi della materia, non riuscì a farvi nascere le diverse combinazioni, che la materia incessantemente ci presenta. Robinet, partendo dall' essenza divina necessariamente produttrice della natura, è riuscito molto meno a far esistere il cambiamento nella natura. È questa l' azione legittima del primo argomento, che io oppongo al sistema di *Robinet.*

§. 9. *Spinosa* e *Mirabaud* ammisero nella natura un progresso infinito di modificazioni, nel quale partendo dallo stato attuale non si giunge giammai ad uno stato, che nella serie delle modificazioni sia il primo. La stessa dottrina, sebbene in un modo diverso insegna *Robinet.* Ma se il progresso insegnato da' primi è assurdo, quello insegnato dal secondo è assurdo ugualmente. L' essenza divina non potendo far esister la natura, che in un modo determinato quale che siasi; la natura dee avere uno stato originario vale a dire uno stato in cui è prodotta. Un tale stato può e dee riguardarsi come il primo nella serie de' cambiamenti, o delle modificazioni della natura. Ammettere una serie quale che siasi senza un primo termine è una contradizione evidente.

Robinet conviene, che un numero in-

finito è impossibile, e pretende, che il numero de' momenti della durata del mondo non è infinito, ma inesauribile; e nel capo 54 della sesta parte ne adduce per prova l' inesauribilità della divisione di una parte qualunque della materia, ammessa da alcuni filosofi coll' espressione di *divisibilità della materia in infinito*. Ma il filosofo, che io quì combatto, non sorte con ciò dall' imbarazzo. Se egli confessa l' assurdità di un numero infinito; l' assurdità dell' esistenza di un numero indefinito o inesauribile è ancora evidente. Un numero indefinito non esiste giammai in atto: qualunque numero io ponga in atto è sempre un numero determinato: io posso aumentarlo sempre, e non si può concepire un numero, che non possa coll' addizione aumentarsi; ma da ciò non può mica concludersi, che un numero indefinito possa esistere. Il numero indefinito non è altro, che la nozione generale del numero, e gli universali non esistono che idealmente. *Robinet* effettua un' astrazione. Ricorrere alla divisibilità inesauribile della materia, per provare, che la durata del mondo non ha un primo momento, è un circolo vizioso; poichè appunto una tal divisibilità si nega da noi; e si nega per la ragione, che come ho provato nel capitolo antecedente, pone un assurdo. *La natura dee essere stata prodotta in uno stato deter-*

minato. Se essa si riguarda come produzione necessaria dell' essenza divina , esclude il cambiamento. Se poi si riguarda come effetto solamente , prescindendo da qualunque altra circostanza , suppone necessariamente uno stato primitivo , o un primo momento della sua esistenza.

È questa l' illazione legittima del secondo argomento , che io oppongo alla dottrina di *Robinet*. Ma risaliamo all' origine dell' errore di questo metafisico su l' oggetto , che ci occupa. Egli ammise col volgo degli scrittori di ontologia 1. che la causa dee coesistere coll' effetto , e che non può , in conseguenza , avere una priorità di tempo riguardo all' effetto: 2. egli sebbene abbia concepito l' eternità senza alcuna successione , pure effettuando un' altra astrazione , immaginò una durata comune all' Eterno , ed alla natura , all' eternità , ed al tempo. L' analisi , che io ho fatto della causalità e del tempo , distrugge queste illusioni. *Robinet* ragiona a questo modo : la causa completa non può esistere , se non che insieme col suo effetto. La natura coesiste dunque col suo autore. Il principio , io rispondo, è falso , e perciò falsa eziandio l' illazione che ne deriva. La causa è prima dell' effetto , poichè l' effetto esiste per la causa. Questa priorità , si replica , è una priorità di natura , e noi parliamo di una priorità di tempo. Ma una prio-

rità di tempo, io rispondo, distinta dalla priorità di natura, è una cosa chimerica: ella suppone una durata distinta dalle cose esistenti; ed una tal durata è un' astrazione effettuata. Quando *Robinet* ammette un tempo *coesistente coll' eternità*, io gli domando, che mi dia una nozione netta di questa *coesistenza*. *Coesistere* significa egli esistere nella stessa durata? Con ciò si pone una terza durata comune a due diverse durate, cioè all' eternità, ed al tempo; e questa chimera è ella altra cosa, che un' astrazione effettuata? Come *Robinet*, che spesso, a torto ed a rovescio, declama contro la manìa delle astrazioni, è egli spesso la vittima di astrazioni effettuate? Questo *coesistere*, si dirà forse, significa che la natura è stata, *sempre che* l' Autore di essa è stato. Ma io torno a replicare: ciò significa: la natura è stata nello stesso *sempre*, in cui è stato l' Autore di essa. Ma questo *stesso sempre* significa egli altro se non che una stessa durata? Vi ha dunque una durata comune all' Eterno, ed alla natura? Non è forse ciò un ammettere una durata distinta dalle cose, che esistono? Se la durata non è che l' esistenza delle cose, ciascuna cosa ha la sua durata; non vi ha dunque alcuna coesistenza, o esistenza nella stessa durata. Io ho ridotto l' idea della simultaneità alla relazione di causalità. La mia dottrina, su l' identità

delle due relazioni di causalità e di tempo, è della più alta importanza. Quale altra relazione vi ha mai fra l' Autore della natura, e la natura, fuori della relazione di causalità? Se altra non ve ne può essere non bisogna limitarci a dire: *La natura dipende dal suo Autore*; *e non esiste se non che per lui*? *Non bisogna da ciò dedurre, che conviene all' Autore dell' universo una priorità di natura relativamente all' universo*? Iddio è, e la sua esistenza è l' eternità. La natura è, e la sua esistenza è il tempo, cioè un' esistenza successiva. Una coesistenza del tempo coll' eternità è chimerica, ed impossibile.

Ma l' esistenza dell' effetto non è forse inseparabile da quella della causa? Io ne convengo: una causa non è causa, se non perchè produce o fa esistere l' effetto. Si replica: da ciò non bisogna forse concludere, che l' effetto esiste *tosto che* la causa esiste? Una tal espressione, io rispondo, è vôta di senso: quel *tosto che* significa *nella stessa durata*; ora il dire: l' effetto esiste nella stessa durata, o nello stesso istante di durata, in cui esiste la causa, è lo stesso che ammettere una durata distinta dalle cose, che esistono, e comune a tutti gli esseri; il che, io replico, é un' astrazione effettuata. La causa è per natura anteriore all' effetto, nè vi ha altra anteriorità reale nelle

cose. La simultaneità non può competere alla causa ed all' effetto: essa compete a due cose indipendenti l' una dall' altra, sebbene inseparabili, o perchè tutte e due sono effetti di una terza cosa; o perchè tutte e due sono concause di un effetto. È questa la vera dottrina sul tempo, e su la causalità, che io ho stabilito nel capitolo III. del volume antecedente, e la cui ignoranza è stata la causa di errori funesti nella filosofia.

Ma si dirà: come spiegare con questa dottrina il passato ed il futuro? Nulla io rispondo, è più facile, se A è primo, B secondo, C. terzo, D quarto; B è l' immediatamente futuro riguardo ad A, C e D sono i futuri più lontani. A è poi passato prossimo riguardo a B, più remoto riguardo a C, e D. *La coesistenza della natura coll' Autore di essa é assurda; ed effettua un' astrazione*. È questa l' illazione legittima del terzo argomento, che io adduco contro il sistema di *Robinet*.

§. 10. Le contradizioni poi, in cui cade *Robinet* su la nostra nozione di Dio, son tante e così vicine l' una all' altra, che mi hanno recato la più gran sorpresa. Domandate in primo luogo a questo metafisico: abbiamo noi o non abbiamo alcuna nozione di Dio, o dell' infinito? Egli vi dice insieme no e si. Nel dialogo su l' infinito, che ho recato nel §. 4, egli dice, esser temera-

rio per uno spirito limitato, di osare di affermare, o di negare alcuna cosa dell' infinito. Ricordiamoci per un momento di questa asserzione, e vedremo, che egli la contradice. In primo luogo l' Autore afferma dell' infinito l' esistenza eterna; poi nega dell' infinito l' intelligenza, la volontà, la libertà, ec. ec. Non è questa una palpabile contradizione? In secondo luogo ci dice nella conclusione generale da me rapportata nel §. 6, che noi possiamo distinguere l' infinito da tutto quello che conosciamo. Ciò è certamente un dir qualche cosa dell' infinito, ed è insieme un contradire visibilmente quanto egli aveva detto nel dialogo.

Inoltre nello stesso dialogo colla massima franchezza *Robinet* ci concede una nozione di Dio quale che siasi, e non ce ne concede alcuna. Egli termina il capitolo XXIV. dicendo, che l' essere Dio incomprensibile importa, che noi non possiamo averne alcuna idea, come può vedersi nel passo da me rapportato nel §. 4; ed egli tosto seguendo il dialogo soggiunge il capitolo XXV, in cui cerca di provare, che l' idea che noi abbiamo dell' infinito è un' idea negativa: « Tutto è positivo, ed » assoluto nell' infinito in se stesso. Per tal » ragione non possiamo aver dell' infinito, » se non che un' idea negativa. »

Ora il non avere alcuna nozione dell' infinito, e l' averne una, benchè negativa,

sono certamente due cose contradittorie l'una all' altra.

Inoltre questo filosofo ci dice, che Dio ci è noto sotto il concetto di causa. Ora un tal concetto è certamente una nozione positiva. La causa ne' passi rapportati nel §. 2, é definita da *Robinet*: ciò che ha in se il principio della sua attività; ciò che porta nella sua essenza completa la ragion prossima ed ultima dell' effetto, che essa produce. Ora vi ha egli mai una nozione più positiva di questa?

Ma risaliamo finalmente all' origine di queste nozioni negative.

La sensibilità, e la coscienza ci presentano alcuni oggetti vestiti di alcune qualità. Quando noi, meditando su di questi oggetti, o distacchiamo coll' analisi alcune qualità, o dopo di averle distaccate le riuniamo per sintesi; le nozioni che ne risultano son tutte positive. Ma se dopo di ciò paragoniamo fra di esse le nostre nozioni, e vediamo, che l' una è diversa dall' altra, nascono le nozioni negative. Così se dopo d' aver conosciuto, che l' animale è sensitivo, paragoniamo questa nozione con quella del sasso, vediamo, che al sasso non conviene la sensibilità; e la nozione negativa di *un essere insensibile* nasce nel nostro spirito. Da ciò segue 1. che ogni nozione negativa è una nozione complessa, 2. che essa può ri-

solversi in un giudizio negativo; 3. che è sempre positiva sotto qualche aspetto, e che non possono esservi nozioni perfettamente negative.

Le nostre nozioni semplici, in se stesse considerate, qualunque sia la loro origine, son tutte positive. Allora che paragonando queste nozioni fra di esse ritroviamo, che A non e B, il che vale quanto dire, A è diverso di B; la nozione complessa di questo giudizio, *A non è B*, è una nozione negativa. Ora una tal nozione comprende due nozioni positive, quella di A e quella di B. Anzi dico, che essa comprende tre nozioni positive, quella di A, quella di B, e quella di *diversità*. Questi tre elementi positivi costituiscono la nozione complessa, che si riguarda come negativa, badando solamente alla forma ordinaria della sua espressione.

L' analisi, che ho fatto delle nozioni negative, è importante: se i filosofi l' avessero eseguita, avrebbero evitato molti errori; ed avrebbero avuto un principio luminoso, per dileguare non poche difficoltà su molte importanti questioni. Per cagion di esempio, molti filosofi e specialmente i difensori del materialismo ci dicono, che la nozione di un soggetto pensante immateriale è una nozione negativa; ma eglino non vedono gli elementi semplici, de' quali si compone questa nozione complessa: questi ele-

menti son tre nozioni positive, la nozione di soggetto pensante, quella di estensione, e quella di diversità. Un soggetto immateriale, o inesteso, è un soggetto, che non è esteso, è un soggetto diverso dall' estensione. Questi stessi filosofi non hanno da un' altra parte veduto, che la nozione di soggetto semplice si risolve nelle nozioni semplici di soggetto, e di unità, e che le nozioni semplici essendo tutte positive, questa nozione complessa *di soggetto semplice* è ancora positiva.

Locke stesso non ha risalito alla vera origine delle nozioni negative. Nel volume antecedente ho dimostrato, che un corpo immobile non ci produrrebbe l' idea del riposo, pria di avere l' idea del moto, e la privazione della luce non ci farebbe aver l' idea delle tenebre, pria di aver quella della luce. Le nozioni negative nascono da' rapporti.

Vediamo più da vicino alla questione che ci occupa. *Robinet* confessa, che noi abbiamo una nozione negativa dell' infinito, e che in forza di questa nozione siamo autorizzati a distingere l' infinito dalla natura, ed a negar di lui tutte le qualità, che nelle creature scorgiamo. Secondo questa dottrina noi possiamo dunque formar su l' infinito molti giudizii negativi, de' quali il soggetto è l' infinito stesso; possiamo, in conseguenza, dire: *l' infinito non è A*, *l' infinito non è*

B ec. Ma in ogni giudizio negativo la nozione semplice del soggetto dee esser positiva; abbiamo dunque una nozione positiva dell' infinito.

Mi si potrà opporre: dicendo, *ciò che non è finito non è mutabile*, il soggetto di questo giudizio negativo è una nozione negativa, non è dunque necessario, che il soggetto di un giudizio negativo sia positivo. Ma questa espressione, *ciò che non è finito denota una realtà diversa dal finito*, e la nozione di una realtà quale che sia è una nozione di una cosa positiva; e questa nozione è in conseguenza positiva. La ragione, partendo dalla realtà condizionale, pone legittimamente la realtà assoluta. Ciò si ammette dal filosofo, che qui combatto. Paragonando insieme le due realtà, cioè l' assoluta colla condizionale, noi neghiamo della prima ciò che è proprio della seconda, e formiamo così de' giudizii negativi, la cui nozione complessa sembra di esser negativa, ma contiene tre nozioni positive, quella di realtà assoluta, quella di ciò che è proprio della realtà condizionale, e quella di diversità. Gli stessi raziocinii di *Robinet* sono una prova luminosa di questa verità. Questo filosofo pretende, che Dio non agisce per alcun fine; poichè l' agire per un fine ripugna ad un essere, il quale è sufficiente a se stesso; che Dio non agisce con mezzi; poi-

chè un tal modo di agire ripugna ad un essere onnipotente. Tutti questi raziocinii suppongono dunque la nozione positiva dell' essere sufficientissimo, e quella dell' essere onnipotente; il che vale quanto dire, suppongono la nozione positiva dell' infinito.

Se la nozione dell' assoluto si vuol riguardare come oggettiva, per quel che ho detto nel volume antecedente; la nozione di una causa assoluta reale, almeno nella combinazione sintetica de' suoi elementi, è un prodotto del raziocinio; ed una tal nozione composta di elementi positivi non può non esser positiva.

Nel dialogo da me citato *Robinet* esamina diverse definizioni dell' infinito, e le trova tutte difettose; ma egli ne tralascia una, che avrebbe dovuto notare. *L' infinito è ciò che è insieme tutto quello che egli può essere.* Io non so, nè mi curo di esaminare, se questa sia una definizione; ma è certamente una nozione chiara, ed esatta dell' infinito. L' assoluto è immutabile, esso è dunque tutto ciò che può essere. Il finito non è mai tutto ciò che può essere, poichè è mutabile. Il mio spirito non ha tutte le conoscenze, delle quali è capace, nè tutte le modificazioni, che può ricevere; esso non é dunque giammai insieme tutto ciò che può essere; uno stato determinato esclude tutti gli altri, similmente un corpo in

moto è capace di un' indefinita varietà di direzioni, e di gradi di celerità. Il finito non è dunque tutto ciò che può essere. *Robinet* non può contrastar questa dottrina; poichè egli dice, che l' infinito dell' Autore della natura si deduce dall' aseità; ora se questo vocabolo d' infinità non è vôto di senso, dee certamente significar qualche cosa, e *Robinet* avrebbe dovuto determinarne il significato, e non variare giammai su di questo punto. Noi abbiamo ragionato con precisione: dall' aseità deduciamo l' immutabilità, e da questa l' infinità, e determiniamo in un modo preciso il senso del vocabolo infinito dicendo, che *l' infinito è insieme tutto ciò che egli può essere*; nozione positiva più di qualunque altra mai.

Robinet giuoca eziandio su di un altro equivoco. L' idea dell' infinito è la rappresentazione dell' infinito. Una tal rappresentazione dovendo esser simile, ed uguale al rappresentato dee essere ancora infinita; ora uno spirito limitato non è capace di cose infinite. Non vi è dunque alcun' idea dell' infinito. Questo argomento è un debole sofisma. Le idee non sono rappresentazioni degli oggetti. Ho dimostrato in più luoghi di questa opera, che il vocabolo di *rappresentazione* applicato all' anima è vôto di senso. Inoltre lo spirito umano sebbene abbia una nozione positiva dell' infinito, non comprende però l' in-

finito. Un altro errore madornale di questo filosofo, si è come or ora vedremo l' aver confuso la nozione di un oggetto colla comprensione del medesimo.

Concludiamo: *Robinet cade in contraddizione negandoci qualunque nozione dell' infinito, ed affermando che l' infinito esiste. Egli cade in contradizione, negandoci siffatta nozione, e dicendo dall' altra parte, che noi abbiamo una nozione negativa dell' infinito. Egli non ha conosciuto la vera origine delle nozioni negative. Egli si è ingannato non ammettendo, che noi abbiamo una nozione positiva dell' infinito.*

Son tutte queste proposizioni illazioni legittime de' raziocinii, che io oppongo in quarto luogo alla dottrina di *Robinet.*

§. 11. Il filosofo, che io qui combatto, non ha ben determinato lo stato della questione su l' origine della natura. La natura secondo lui è un effetto dell' assoluto. Ora si domanda: *La natura è perchè l' assoluto è, o pure perchè l' assoluto la fa essere?* Ciò vale quanto dire: *La natura è ella una conseguenza necessaria dell' essenza divina; o pure è un effetto contingente dell' atto libero dell' assoluto? Robinet* decide la questione nel primo aspetto: La natura, egli dice, è un prodotto necessario, o una conseguenza necessaria dell' essenza di-

vina. Ma io gli domando, per qual ragione partendo dalla natura voi ponete un essere al di sopra della natura? Ciò è, voi mi rispondete, perchè la natura è un effetto, ed ogni effetto suppone la causa da cui dipende; ma come, io replico, conoscete voi che la natura è un effetto, se non perchè la esistenza della natura è mutabile, e condizionale? Ora un' esistenza mutabile è un' esistenza che poteva esistere, e non esistere, che poteva esistere in un modo diverso da quello in cui fu prodotta. La causa che ha dato l' esistenza all' universo mutabile ha dunque il potere eterno di far esistere l' universo, e di non farlo esistere: di farlo esistere in questo modo piuttosto, che in un altro. L' esistenza della natura dee, in conseguenza, esser l' effetto dell' atto libero della prima causa. È assolutamente necessario di rimontare a questo atto primitivo, per potere rendere ragione dell' esistenza mutabile, e contingente della natura. Si può rendere ragione dello stato presente della natura per lo stato precedente. Ma rimontando non si può rendere ragione dello stato primitivo ed originario della natura, se non per mezzo dell' atto libero della prima causa. Se la natura fosse una conseguenza necessaria della essenza divina, ella sarebbe immutabile come questa essenza. Tutta la natura colla varietà prodigiosa delle sue vicissitudini predica alta-

mente la libertà del suo Autore supremo.

Nella supposizione di *Robinet*, io ritrovo impossibile l' esistenza di qualunque azione non solamente nella natura; ma fuori della natura. L' essenza divina non agisce per dar l' esistenza a ciò che segue necessariamente da lei, come il triangolo non agisce per produrre ciò che segue dalla sua essenza. Questo metafisico non s' inquieta a questa illazione; poichè egli non ha difficoltà di negare a Dio qualunque azione. Ma se Dio non agisce, egli non produce la natura, e questa non è un effetto. È inconcepibile come questo metafisico si avvolga incessantemente in un circolo di contradizioni.

La natura dee l' esistenza all' atto libero della prima causa. Ma non vi può esser libertà senza intelligenza. Un essere che non conosce se stesso, e la sua azione, non può mica esser l' Autore libero di una cosa quale che siasi. Egli sarebbe necessariamente ciò che è, e niuna cosa potrebbe liberamente aver l' esistenza da lui.

Robinet aveva conosciuto queste verità nel capo II. della prima parte: io concepisco, egli dice, in quel luogo da me rapportato, tre cose in una causa: una volontà che si determina, un' intelligenza che conosce, una potenza che opera. E perchè poi questo filosofo abbandona, nella quinta parte, la luce che gli balena su gli occhi, e

cade in contradizione con se stesso? Non vi ha mezzo, o la natura è un risultamento necessario dell' essenza divina, o un risultamento del caso, o il prodotto di un' intelligenza libera. La prima supposizione non è conciliabile coll' esistenza de' cambiamenti, la seconda è vôta di senso, ella pone un effetto senza causa. Non ci è dunque permesso di porre altra origine alla natura che un atto d' intelligenza.

Robinet dice che Dio ci è noto sotto il concetto di causa; egli nega intanto, che Dio agisca, che sia libero, e che sia intelligente. È questa una contradizione, che io in quinto luogo oppongo alla sua dottrina.

§. 12. *Robinet* pretende, che non può darsi alcuna intelligenza, che non ripugni all' assoluto. Esaminiamo questa pretensione. Io ho fatto l' analisi dell' intelligenza umana: ho riconosciuto in essa le seguenti facoltà, sensibilità, coscienza, immaginazione, analisi, sintesi; facoltà tutte comprese nel vocabolo intelletto: come il desiderio, e la volontà son comprese sotto il vocabolo di volontà.

Iddio è indipendente, egli esiste per se stesso, e non può esser modificato da alcun agente esterno. Egli non può dunque avere sensazioni, poichè queste nascono dall' azione degli oggetti esterni su di noi; esse sup-

pongono uno spirito dipendente e mutabile. La sensibilità non può dunque convenire a Dio.

I fantasmi sono percezioni riprodotte, che si erano ecclissate: essi cambiano lo stato dell' anima nostra. I fantasmi non possono dunque convenire ad un essere immutabile. Iddio dunque non immagina alcuna cosa; egli non si ricorda, nè si dimentica di alcuna cosa. Son tutte queste affezioni di uno spirito finito, e mutabile.

L' analisi, e la sintesi sono le facoltà elementari della meditazione. La meditazione é un mezzo per istruirci, e per farci conoscere ciò che ignoravamo. Essa è dunque l' appannaggio di uno spirito finito, e mutabile; e non può, in conseguenza, convenire ad un' essere infinito, ed immutabile. Quando coll' analisi decomponiamo un oggetto, ciò avviene per l' impossibilità in cui siamo, di vederlo tutto intero con un solo sguardo; l' attenzione conviene dunque solamente allo spirito finito; le idee astratte sono necessarie per la limitazione del nostro spirito, il quale non può tutto vedere con un semplice atto. La sintesi serve a farci conoscere in intero ciò che conoscevamo per parti, ella c' istruisce, e l' istruzione ripugna all' infinito, ed all' immutabile. Iddio dunque non astrae, non giudica, non ragiona.

Il desiderio e la volontà suppongono la mancanza di qualche cosa; e che si può migliorare il proprio stato con ottenerla. Questi modi del pensiere umano ripugnano, in conseguenza, ad un essere sufficientissimo ed immutabile.

Iddio non sente, non immagina, ed in conseguenza non si ricorda. Egli non *analizza*; e perciò non attende, e non astrae: non *sintesizza*; e perciò non giudica nè ragiona. Non desidera e non vuole; ed in conseguenza non ha affetti, non ama, non odia, non si sdegna, non è commosso. Qual' idea possiamo dunque formarci della divina intelligenza? Se niuno degli elementi, di cui si compone il pensiere umano è applicabile a Dio, con qual diritto possiamo asserire che Dio pensa? Se niuna delle idee legate al vocabolo *pensare*, è applicabile a Dio, qual senso può avere la proposizione. *Dio pensa*, *Dio conosce*, *Dio sa tutto?*

Noi abbiamo la coscienza del proprio *me*, e delle affezioni che sono nel me. Una tal coscienza può riguardarsi come la visione interna del nostro essere. Possiamo dunque concepire in un essere immutabile una visione immutabile di se stesso. Il Sig. *Robinet* è certamente nell' impossibilità di provare, che una tal visione ripugni all' assoluto. Sono dunque nel diritto di stabilire, che questa proposizione, *Dio vede se stesso*, non

presenta nulla d' indegno della divina maestà ; e che essa non è mica un' espressione vôta di senso.

L' esistenza della natura, non è inseparabile dall' esistenza di Dio. La natura non è perchè Dio è; ma perchè Dio la fa essere: *dixit et facta sunt*. A questo atto ineffabile, per cui esiste tutto l' universo, io do il nome di *volontà divina*. Abbiamo dunque una qualche nozione della scienza divina, e della divina volontà. Arrestiamo quì la nostra speculazione. Lo scrutatore della divina maestà resta oppresso dalla sua gloria.

Robinet pretende, che l' intelligenza non può attribuirsi ad un essere privo di corpo. Ma egli lo prova con un sofisma troppo grossolano. La nostra intelligenza, egli dice, dipende dalle impressioni esterne. Un essere dunque, che non può essere affetto dall' azione di agenti stranieri, non può essere intelligente. Un tale argomento è simile a questo: l' uomo è un animale a due piedi: un quadrupede non è dunque animale. Il dommatismo di questo metafisico è veramente degno di pietà. I modi in cui può svilupparsi o esistere l' intelligenza son varii, ed ignoti all' uomo. Un' intelligenza che non si sviluppa, ma che è ciò che è, non ha

bisogno di organi, che nel solo cervello di *Robinet*.

§. 13. Iddio non agisce, secondo il filosofo che quì combatto; se egli non agisce, certamente non agisce per un fine, nè per de' mezzi. Ma se Dio non agisce egli non produce alcuna cosa; se non produce alcuna cosa egli non è causa di alcun effetto. Iddio intanto, secondo lo stesso filosofo, è la causa della natura. Egli è dunque causa, e non causa insieme. *Robinet* ammassa con gran facilità tali contradizioni. Queste han preparato la nascita del criticismo, nel quale si pretende, che l'uomo nulla può sapere al di là de' fenomeni, e che qualunque ipotesi, su l' origine della natura, o su l' assoluto, è un puro ideale vôto di qualunque realtà. Per ammettere la realtà dell' assoluto, potrà dire un filosofo critico, io non ho altro mezzo, che di porre la realtà di una causa della natura; ma l' assoluto non potendo agire non può esser causa. Son dunque costretto a porre, colla realtà dell' assoluto, illazioni contradittorie fra di esse. L' assoluto é dunque un puro ideale, a cui alcuna realtà non compete. La causalità è una legge soggettiva del nostro intelletto: essa non ha in se alcun valore reale; e non è applicabile alle cose in se stesse considerate: essa non vale che nel mondo fenomenico. O-

gni illazione che si deduce dalla causalità, per le cose, che sotto l' esperienza non cadono, è un' illusione della nostra ragione. *Robinet* non sarebbe certamente nel caso di rispondere ad un tale argomento. La sua metafisica tenebrosa non ci presenta, che una serie di contradizioni.

Iddio agisce, perchè egli produce l' universo, o la natura. Questa ci presenta una serie di cause, e di effetti; Iddio dunque dando l' esistenza alla natura, produce degli effetti per mezzo delle loro cause. Iddio vedendo se stesso vede nella causa l' effetto che chiamiamo natura. Nulla può determinare Dio alla creazione della natura. Questa creazione è un atto primitivo liberissimo, che non è da alcuna cosa determinato. Iddio produce dunque liberamente alcuni effetti per mezzo delle loro cause. Questi effetti si chiamano *fini*, e le cause si chiamano *mezzi*. Iddio dunque opera con de' mezzi, che producono alcuni fini. In questa operazione nulla vi è, che sia indegno di Dio. Se, non ostante che Dio sia sufficientissimo a se stesso, ed in se stesso eternamente beato, egli produce la natura, segue, che egli può oprar con de' mezzi.

Iddio, per cagion di esempio, ha fatto le cause che producono la pioggia, egli dunque produce la pioggia, con alcuni mezzi.

La pioggia feconda la terra; Iddio produce dunque la fecondazione della terra con alcuni mezzi. *Robinet* conviene con noi, che la natura è un effetto; e che Dio ne è la causa: egli soggiunge, che questo effetto segue necessariamente dall' essenza divina. Ma ciò, come ho dimostrato, è un assurdo. La natura non esiste perchè Dio è; ma perchè Dio la fa liberamente essere. L' esistenza de' fini e de' mezzi nella natura è dunque incontrastabile.

§. 14. Iddio è incomprensibile. Da ciò *Robinet* deduce che non abbiamo alcuna nozione di questo essere supremo. *Elvezio* approva la legittimità di questa deduzione. La natura, io rispondo, è incomprensibile; noi non abbiamo dunque alcuna nozione della natura. Da un' altra parte non abbiamo alcuna nozione di Dio. Siamo dunque, secondo il raziocinio di *Robinet*, in una perfetta privazione di qualunque nozione; e perciò in un' ignoranza assoluta. Tale è il risultamento mostruoso del ragionare di questo metafisico. La natura, secondo l' idea che se ne forma *Robinet*, è certamente incomprensibile. Chi mai può comprendere quella durata successiva, senza un primo istante, che il filosofo citato attribuisce alla natura? Chi mai può comprendere l' estensione di questa stessa natura? Ma che dico io: una picciola

parte di materia, un corpicciuolo, non basta esso forse a confondere l' orgoglio filosofico, che non sa distinguere l' incomprensibile dall' inconcepibile? Un piccolo corpo è divisibile in modo, secondo *Robinet*, che non si giunge giammai, nè si può giungere all' atomo indivisibile, e senza parti; ora non è forse ciò un ammettere l' incomprensibilità di questo corpicciuolo? Che cosa è mai la natura in se stessa, indipendentemente dalle nostre sensazioni, e percezioni sensibili? È un' incognita causa delle nostre sensazioni. È questa la sola filosofica risposta, che può darsi ad una siffatta interrogazione.

Se voi mostrate, per la prima volta ad un uomo, che non conosce la meccanica, nè l' orologeria, un orologio; facendogli osservare, che questo corpo col moto del suo indice misura il giorno; egli sarà sicuro dell' esistenza del fatto; egli acquisterà una nozione dell' orologio; ma non arriverà a comprenderlo, ignorando il modo, come il fatto avviene; e non sapendo il modo della formazione dell' orologio. Questo corpo fattizio sarà dunque incomprensibile per lui, sebbene egli ne abbia una certa nozione. L' *Incomprensibile*, in conseguenza, non è la stessa cosa dell' *Inconcepibile*.

Noi vediamo, che alcuni modi di esse-

re incominciano ad esistere. Questi modi suppongono un soggetto, a cui appartengono; ed una causa, che li produce. Se il soggetto è la stessa causa, che modifica se stessa, il soggetto sarà agente nella produzione; se poi il soggetto sarà diverso dalla causa; esso sarà paziente, e la causa esterna sarà l' agente. L' esistenza di questi modi suppone dunque necessariamente l'esistenza dell' azione. Ma che cosa è mai questa azione, e come essa si fa? Agire si è produrre qualche cosa. Ma come la causa produce qualche cosa? Quando noi giudichiamo, produciamo la percezione di un rapporto fra il soggetto ed il predicato. Una tal percezione è una modificazione attiva, perchè il soggetto a cui appartiene è la causa, che in se stesso la produce. Ma l' azione con cui la produce è ella la stessa cosa di questa percezione, di questo atto chiamato giudizio? Non è la stessa cosa, poichè allora l' effetto si confonderebbe colla causa. L' azione, nel caso in esempio, sarà la comparazione. Ma questa comparazione suppone una causa, e questa è la volontà di comparare. Ora noi non vediamo alcuna connessione fra l' atto di volere e la comparazione. Non sappiamo dunque il modo come la comparazione si fa; ed in conseguenza l' influenza della nostra

volontà sul nostro spirito, ed eziandio sul nostro corpo, sebbene incontrastabile, è per noi incomprensibile.

Concludiamo. *Dio è incomprensibile; ma non inconcepibile. Robinet si é ingannato*, *insegnando il contrario*.

La dottrina intera di *Robinet* su l' Assoluto è dunque falsa.

CAP. II.

ESPOSIZIONE DELLA DIALETTICA TRASCENDENTALE

§. 15. Molti filosofi prima di *Kant*, osservando le interminabili dispute de' metafisici su la natura del principio pensante, e su l' origine dell' universo, giudicarono, che non si poteva, su di tali oggetti inaccessibili all' esperienza, avere alcuna conoscenza certa. Da ciò nacque un disprezzo per la così detta metafisica, a cui si cercò di sostituire l' ideologia, cioè la scienza dell' origine e generazione delle nostre idee. Ma con siffatta sostituzione, fatta per altro sensatamente, non si sortì dall' imbarazzo: fra le nostre idee vi ha quella dell' infinito; bisognava in conseguenza, ricercar l' origine di tale idea, e perciò esaminarne in seguito la realtà. L' ideologia dell' infinito non fu trascurata da *Locke*, nè da *Condillac*. Il filosofo di Koe-

nisberg seguì la stessa direzione, ed intraprese l' esame della nostra facoltà di conoscere. Egli determinò il senso del vocabolo *metafisica*, in un modo più ristretto dell' ordinario. La metafisica, secondo lui, è quella parte della filosofia, che si occupa dell' *assoluto*. Quindi segue, che l' oggetto della metafisica è inaccessibile all' esperienza, e che è del solo dominio della ragione. Difatto può egli mai decidersi per mezzo dell' esperienza, se gli elementi primitivi della materia sieno semplici, o composti, se l' universo abbia avuto un principio riguardo al tempo, o pure non ne abbia avuto alcuno? Queste ed altre simili questioni oltrepassano certamente i limiti dell' esperienza. Ma l' uomo può egli saper qualche cosa al di là dell' esperienza? Il risultamento della critica dell' intelletto è, secondo *Kant*, che tutto il sapere umano è circoscritto dentro i limiti dell' esperienza; che l' ordine trascendentale, cioè l' ordine *a priori*, è affatto ideale; che le categorie o i concetti puri dell' intelletto hanno solamente un valore empirico, cioè servono a formare l' esperienza, e sono elementi soggettivi di questa; ma non hanno alcun valore al di là di essa. La metafisica, cioè la scienza di ciò, che è al di là dell' esperienza, è dunque secondo questa dottrina, impossibile.

Ma vi ha dippiù. L' esperienza non ci

offre se non che fenomeni, o apparenze. Le cose in se, cioè i *noumeni*, non si possono conoscere per mezzo dell' esperienza: da un' altra parte non si possono conoscere *a priori*, poichè l' ordine *a priori* è ideale, e serve solo a formar l' esperienza. Le cose in se non si possono dunque in alcun modo conoscere. Ora la metafisica cerca di conoscere le cose in se; ella non si contenta de' soli fenomeni. La metafisica dunque come scienza, conclude il criticismo, è impossibile.

Ma sebbene la metafisica come scienza sia impossibile, perchè l' uomo nulla può sapere al di là de' fenomeni, o delle apparenze; pure avviene, che la ragione umana rompendo i cancelli dell' esperienza, si slancia al di là del sensibile e dell' empirico, e stabilisce la realtà di qualche cosa, che sotto l' esperienza non cade. La ragione umana, per cagion di esempio, partendo dal momento presente è condotta ad ammettere un' eternità quale che siasi; partendo dal composto non può non ammettere la ragione, o il fondamento della composizione. Il filosofo critico dee dunque cercare come ciò avvenga; e come una qualche metafisica sia il risultamento necessario della ragione. Il filosofo, il quale esamina con profondità l' origine, ed il valore delle umane conoscenze, non può tralasciare questa importante ricerca. Ella appartiene certamente ad un' ideo-

logia veramente filosofica, e non superficiale.

Una metafisica è essa possibile? Come è essa possibile? È questo il problema, che *Kant* si propose di risolvere nella sua *dialettica trascendentale*. L' esposizione, e l' esame di questa dialettica sono, in conseguenza, molto importanti.

§. 16. Io ragionando in nome di *Kant* riassumo su le prime la dialettica trascendentale, indi adduco i passi di *Kant*, ed alcune volte quei di Kinker nell' esposizione succinta della critica della ragion pura. Nella nostra facoltà di conoscere fa d' uopo distinguere tre parti, la sensibilità, l' intelletto, la ragione. Colla sensibilità e coll' intelletto noi formiamo il mondo de' fenomeni, o la natura che a noi apparisce. Colla ragione formiamo la natura assoluta, inaccessibile a' nostri sensi. Per formare la natura fenomenica la sensibilità ci dà alcune impressioni, che sono la materia delle nostre intuizioni sensibili. Queste impressioni, che chiamiamo sensazioni o sentimenti, sono isolate e sparse: per formare gli oggetti dell' esperienza, è necessario di porre fra questi materiali della conoscenza, la congiunzione, e la connessione. Quindi ci abbiamo proposto il problema: *Come lo spirito colla sintesi delle sensazioni costruisce la natura sensibile?* La soluzione di un tal problema ci ha dato una teorica della sensibilità, e dell' intelletto.

Lo spirito non si arresta agli oggetti empirici: egli partendo da questi giunge a porre degli oggetti al di là dell' esperienza.

L' esistenza di questi oggetti invisibili è il risultamento di alcuni raziocinii: il raziocinio è una sintesi di giudizii; possiamo dunque proporci il seguente problema: *Come lo spirito colla sintesi de' giudizii pone gli oggetti inaccessibili all' esperienza*, *ed una natura assoluta.*

Per risolvere il problema proposto dobbiamo esaminare la natura della nostra ragione: per fare un tale esame seguiremo il metodo stesso, che abbiamo seguito nell' esame della natura del nostro intelletto. Noi abbiamo considerato il nostro intelletto come *facoltà logica*, cioè come facoltà di giudicare; e da questa considerazione abbiamo dedotto i concetti puri, il cui insieme costituisce la natura del nostro intelletto. La considerazione, in conseguenza, dell' intelletto come facoltà logica ci ha fatto conoscere l' intelletto puro, o l' intelletto come *facoltà trascendentale*. Nello stesso modo dunque considerando la ragione come facoltà logica, conosceremo la ragione come pura, o come *facoltà trascendentale*; e così conosceremo la natura della nostra ragione, e l' origine insieme, ed il valore di ogni metafisica.

La ragione come facoltà logica è la fa-

coltà di ragionare. Il ragionare consiste a dedurre una conseguenza da alcune premesse. Queste sono dunque essenziali al raziocinio, essendo impossibile di ragionare senza alcuni principii o premesse. Queste premesse possono essere illazioni di antecedenti raziocinii. Ma finalmente bisogna, che nell' atto del raziocinio si riguardino alcune premesse come primitive, ed assolute.

L' illazione di un raziocinio si può considerare come un condizionale, e le premesse, da cui l' illazione deriva, si possono riguardare come la condizione di questo condizionale. Ora la ragione, ammettendo la necessità de' principii per lo raziocinio, stabilisce, *che il condizionale essendo dato, con esso è data la serie intera delle condizioni; ed in conseguenza ancora l' assoluto, compreso nella totalità di queste condizioni.* Senza questo principio inerente alla nostra ragione non sarebbe possibile il raziocinio. Il dedurre consiste nel percepire una connessione necessaria fra l' illazione e le premesse. Il raziocinio è dunque possibile, in forza dell' enunciato principio.

L' assoluto è dunque la forma originaria della ragione,

§. 17. Ascoltiamo *Kant*: » La ragione » nel suo uso logico ricerca la condizione u- » niversale del suo giudizio, nè il raziocinio » consiste in altro, se non che in un giudizio,

» in forza della riduzione della sua condizio-
» ne ad una regola universale (ad una pro-
» posizione.) La quale regola essendo espo-
» sta allo stesso tentativo della ragione , e
» con questo dovendo , finchè è possibile ,
» ricercarsi la condizione della condizione ,
» (coll' ajuto di un prosillogismo) è evi-
» dente , che il particolare principio della ra-
» gione (nel suo uso logico) riguarda, che
» si trovi l' assoluto coll' applicazione alla
» cognizione dell' intelligenza , col quale sem-
» bra perfezionarsi l' unità dell' intelligenza.

» E questo precetto logico non può es-
» sere ne' principii della ragion pura , se
» non si prende il seguente principio : Dato
» ciò , che secondo una condizione ; ed una
» legge , dipende da un altro , dee darsi tut-
» ta la serie delle condizioni , e delle leggi;
» e perciò ancora lo stesso assoluto (cioè
» questo si contiene nella congiunzione della
» cosa offerta).

» Ma questo principio della ragion pu-
» ra è manifestamente un principio sintetico;
» poichè ciò che dipende da una legge , o
» condizione , riguarda invero analiticamente
» una qualche condizione; ma non mai l' as-
» soluto. Da questo principio è necessario ,
» che nascano varie enunciazioni sintetiche ,
» ignorate dal puro intelletto , il quale non
» oltrepassa le cose dell' esperienza possibile,
» delle quali la cognizione , e la sintesi sem-

» pre dipende dà una qualche condizione.
» Ma l' assoluto, se veramente ha luogo, si
» contemplerà separatamente, secondo tutte
» quelle condizioni, colle quali si discerne
» da qualunque oggetto dipendente dagli al-
» tri, e coll' assoluto si somministrerà ne-
» cessariamente *a priori* la materia a molte
» enunciazioni sintetiche. Ma l' enunciazioni,
» che nasceranno da questo supremo princi-
» pio della ragion pura, saranno, riguardo
» a tutti i fenomeni, *trascendenti*; cioè non
» potrà giammai farsi di esse alcun uso em-
» pirico conveniente. (*a*)

Per intendere l' oscuro linguaggio di Kant, ricorro a *Wolfio*. Questo filosofo insegna, che tutte le proposizioni categoriche possono ridursi a proposizioni condizionali. L' attributo, egli dice, si attribuisce al soggetto, sotto la condizione della definizione del soggetto stesso. Così, per esempio, quando si dice: *il triangolo equilatero è equiangolo*. Questa proposizione categorica può ridursi alla seguente ipotetica: *se una figura piana rettilinea trilatera, sarà equilatera, sarà eziandio equiangola*. La definizione del triangolo equilatero è quì posta come una condizione, sotto la quale il

(a) *Kant, dialettica trascendentale n. 11. C.*

predicato si afferma del soggetto. Il soggetto del giudizio può dunque riguardarsi secondo *Wolfio*, come la condizione del giudizio. Ora nel raziocinio si mena il soggetto della conclusione sotto l' estenzione del soggetto della maggior proposizione; si mena perciò una condizione ad un' altra condizione, cioè ad una regola universale. Con questa spiegazione s' intendono facilmente le seguenti proposizioni di *Kant*. *La ragione nel suo uso logico ricerca la condizione universale del suo giudizio*. Ciò significa, che il raziocinio ha bisogno di un giudizio, il cui soggetto comprenda il soggetto della conclusione. Il giudizio di cui parliamo è espresso dalla proposizione, che i logici chiamano *maggiore*: *il raziocinio non consiste in altro, se non che in un giudizio, in forza della riduzione della sua condizione ad una regola universale*. Il giudizio di cui quì si parla è la conclusione, e la condizione di questo giudizio è il soggetto della conclusione. La logica poi insegna, che la maggiore dee contenere la conclusione.

Ma ciò che dee particolarmente notarsi nella dottrina kantiana si è, che il principio supremo del raziocinio è un principio sintetico non già analitico. La proposizione, dice *Kant*, *dato il condizionale, si dee dare la condizione, è analitica*. Ma questa non ci

manifesta ancora l' assoluto, poichè la condizione può essere condizionale ; l' assoluto è dunque un' idea, che la ragione aggiunge dal suo fondo ; e che non si trova nel condizionale. Questo punto di dottrina del criticismo è molto importante.

§. 18. Appena un filosofo adotta un principio, o un metodo, egli si sforza di renderlo generale. Siffatti tentativi hanno un esito incerto : alcune volte conducono allo scovrimento della verità, alcune altre conducono ad errori. *Kant* esaminando la natura dell' intelletto e facendola consistere nella facoltà di giudicare, ha concluso, che l' intelletto aveva in se alcuni concetti puri. Esaminando poi le diverse forme de' giudizii, ha determinato i concetti puri dell' intelletto, e li ha circoscritti nella tavola delle dodici categorie. Egli ha cercato di rendere generale il suo metodo. Esaminando la ragione come facoltà logica, e facendola consistere nella facoltà di ragionare, ha determinato ancora la natura della ragione come facoltà trascendentale ; e siccome ha definito l' intelletto come facoltà trascendentale, per la facoltà de' concetti puri ; o per parlare senza equivoco per l' insieme de' concetti puri ; così ha definito la ragione, come facoltà trascendentale, *per la facoltà dell' assoluto*. Osservate, che secondo *Kant*, tutte le nostre facoltà dovendo essere in noi

antecedentemente al loro esercizio, è necessario, che sieno costituite da alcune forme, che fanno la loro essenza: così la essenza della sensibilità esterna consiste nella forma dello spazio; quella della sensibilità interna nella forma del tempo, quella dell' intelletto nelle dodici categorie; e quella finalmente della ragione nell' assoluto. Siccome, dice *Kant*, l' esercizio delle facoltà suppone come condizione indispensabile le facoltà; così suppone le forme, che tali facoltà costituiscono. Tali forme son perciò *a priori*, cioè indipendenti dall' esperienza, che ha luogo coll' esercizio delle facoltà.

Ma ritorniamo alla ragione. Le forme di questa *Kant* le ha chiamato *idee*. Siccome le quattro forme de' nostri giudizii gli hanno somministrato le dodici categorie; così le diverse forme de' nostri raziocinii gli hanno somministrato le diverse idee della ragione. Egli ha cercato di trasformare le leggi logiche nelle leggi fisiche e nelle leggi metafisiche.

Le leggi logiche delle forme de' giudizii, come abbiamo veduto, le ha egli fatto divenire leggi cosmologiche dell' universo *fenomenico*. Le leggi logiche de' nostri raziocinii, riguardo alla forma di questi, diverranno, come vedremo, le leggi metafisiche della natura assoluta degli esseri al di

fuori del sensibile, e costituiranno l' illusione trascendentale della metafisica.

I nostri raziocinii sono, riguardo alla forma, o *categorici*, o *ipotetici*, o *disgiuntivi*. Per esempio: *ciò che pensa è una sostanza semplice. L' anima pensa; essa è dunque semplice.* Un tal raziocinio, secondo la forma, è categorico. *Se il corpo è pesante non sostenuto cade. Ma il corpo è pesante; esso dunque non sostenuto cade.* Questo raziocinio, secondo la forma, è ipotetico. *La linea A è o uguale, o maggiore, o minore della linea B, ma non è nè uguale, nè maggiore; essa è dunque minore della linea B.* Il raziocinio rapportato è, secondo la forma, disgiuntivo. Abbiamo detto, che secondo Wolfio, ne' giudizii categorici il soggetto si dee riguardare come la condizione del predicato. Ma la ragione vuole una condizione, che sia assoluta; il raziocinio dunque, nella forma categorica, non sarebbe possibile, se la ragione non avesse in se l' idea di un soggetto assoluto, cioè di un soggetto, che non può giammai divenire il predicato di un altro soggetto; e così la ragione perviene all' idea del soggetto pensante, che riunisce in se la varietà di tutte le rappresentazioni, che si succedono a vicenda, fintanto che la sostanza pensante, o l' Io resta

costantemente invariabile. Questa idea del *me* pensante, o del soggetto pensante, chiamasi da *Kant idea psicologica*. Essa è il fondamento, come vedremo, della psicologia razionale.

Ne' raziocinii ipotetici si esprime una relazione fra la condizione, ed il condizionale. Ma la ragione vuole, che la condizione sia assoluta; una tal forma di raziocinio non sarebbe dunque possibile, se la ragione non avesse in se l' idea della totalità della serie delle condizioni de' fenomeni.

Così la ragione perviene all' idea dell' universo, il quale è la serie delle cose simultanee, e successive fra di esse legate. Una tale idea chiamasi da *Kant* idea cosmologica, ed è il fondamento della cosmologia razionale.

I raziocinii, secondo la forma disgiuntiva, non sarebbero possibili, se la ragione non avesse in se l' idea della totalità assoluta delle condizioni di tutte le cose generalmente soggette al pensiere. Questa somministra l' idea dell' essere assoluto, il quale contiene in se tutte le condizioni della possibilità, e realtà di tutte le cose. Una tale idea chiamasi da *Kant l' idea teologica*; ed è il fondamento della teologia naturale.

§. 19. Ripetiamo il fin quì detto colle parole di Kant. » Il concetto trascendentale » della ragione non è altro se non se il con-

» setto della totalità delle condizioni, in
» rapporto ad un qualche dato, che ne di-
» pende. Siccome dunque col solo assoluto
» è possibile la totalità delle condizioni, e
» vicendevolmente, la totalità delle condi-
» zioni è sempre assoluta, può interamente
» il concetto puro della ragione definirsi,
» pel *concetto dell' assoluto*, in quanto
» questo contiene la ragione della sintesi di
» ciò, che ne dipende. Quanti dunque so-
» no i generi della relazione, che l' intel-
» letto ci rappresenta per mezzo delle cate-
» gorie, tanti saranno ancora i concetti
» puri della ragione; in primo luogo per-
» ciò si dee cercare qualche assoluto della
» sintesi categorica in qual si voglia sog-
» getto; indi l' assoluto della sintesi ipote-
» tetica degli articoli di ciascuna serie; in
» terzo luogo l' assoluto della sintesi dis-
» giuntiva delle parti in una qualche disci-
» plina.

» Tanti difatto sono i generi de' razio-
» cinii, e ciascuno di essi, co' prosillogismi,
» progredisce all' assoluto; uno, in conse-
» guenza, il quale conduce ad un sogget-
» to, che non può più ravvisarsi come at-
» tributo di altro soggetto; l' altro il quale
» procede ad un' ipotesi, che non richiede,
» che altro si ponga; il terzo finalmente
» appartiene alla progressione, la quale
» comprende l' universalità assoluta, e

» perfetta de' membri che dividono un con-
» cetto.

» Tutte le idee trascendentali possono
» dunque ridursi a tre classi, nella prima
» delle quali si contiene l' unità assoluta
» (libera da ogni condizione) del soggetto
» pensante, la seconda abbraccia l' unità
» assoluta della serie delle condizioni de' fe-
» nomeni; la terza finalmente contiene l' u-
» nità assoluta delle condizioni di tutte le
» cose generalmente soggette al pensiere. Il
» soggetto pensante è l' oggetto della psicolo-
» gia, il complesso di tutti i fenomeni, il
» mondo, è l' oggetto della cosmologia, e
» la cosa finalmente, che contiene in se la
» condizione suprema della possibilità di tut-
» te le cose, che possono pensarsi (la na-
» tura di tutte le nature) è l'oggetto della
» teologia (*a*).

» Avendo trovato l' origine delle cate-
» gorie nelle quattro funzioni logiche di
» tutti i giudizii dell' intelletto, non era da
» meravigliarsi, se io abbia cercato la na-
» scita delle *idée* nelle tre funzioni de' ra-
» ziocinj. Poichè dati, ed offerti simili con-
» cetti razionali puri, (le idee trascenden-

(a) *Kant dialettica trascendentale lib.* 1. *sez.* 2, *e* 3.

» tali) non potranno questi in altra parte
» incontrarsi, *purchè non si credano in-*
» *nati*, se non che nella stessa funzione
» della ragione, la quale in quanto appar-
» tiene alla sola forma, costituisce la natu-
» ra logica de' raziocinj, in quanto poi rap-
» presenta come determinati *a priori*, i
» giudizii di qualunque forma dell' intellet-
» to, forma i concetti trascendentali della
» ragione pura. (*a*)

Riassumiamo ancora. Lo spirito non può ammettere verità dedotte, senza ammettere verità primitive. Nella funzione del raziocinio lo spirito riguarda come dedotte alcune verità; egli dunque ammette, in questo atto verità *primitive*. Ma verità primitive, e verità *assolute* significa la stessa cosa. Lo spirito ammette dunque, nell' atto del raziocinio, verità *assolute*. Questo concetto di *assoluto* si mostra dunque, in tale atto. Un tale concetto viene dalla ragione stessa; che ragiona; esso è dunque un concetto puro, o trascendentale.

La ragione, formando i raziocinii, dee dar loro necessariamente o la forma categorica, o l' ipotetica, o la disgiuntiva; una

---

(a) *Id. prologomeni ad ogni metafisica* §. 42.

tal forma proviene dalla ragione stessa ; la ragione in conseguenza si rappresenta *a priori* queste forme ; or tali forme dipendono dalla forma de' giudizii , che costituiscono la maggiore de' raziocinj. La ragione si rappresenta dunque come determinate *a priori* le forme di tali giudizii dell' intelletto. Ma rappresentarsi queste diverse forme è lo stesso , che avere l' idea di un soggetto assoluto ; quella della totalità delle condizioni di un fenomeno , e quella della totalità delle condizioni per qualunque oggetto del pensiere. Queste tre idee son dunque tre concetti puri , o trascendentali della ragione.

§. 19. La psicologia razionale è la scienza dell' anima in se stessa considerata ; questa psicologia è una scienza , la quale deduce a priori dal concetto primitivo dell' anima tutte le proprietà di questa. Ma l' anima in se stessa considerata o sia il soggetto *noumeno* è un' incognita , ed impossibile a conoscersi per noi ; la psicologia razionale non è dunque, e non può essere per lo spirito umano una scienza. Esaminando le particolari dottrine della psicologia razionale , secondo le massime del criticismo , si può facilmente mostrare l' illusione , che vi si nasconde. Queste dottrine sono espresse dalle seguenti proposizioni : 1. *l' anima è una sostanza* ; 2. *per rapporto alla sua*

qualità l' anima è semplice, 3. *per rapporto alla successione nel tempo è la stessa in numero, cioè è una non moltiplice*; 4. *è in rapporto cogli oggetti possibili nello spazio*.

Tutte queste proposizioni, ragionando secondo il criticismo, son false, intese dell' anima in se stessa. La prima proposizione riguarda l' anima come una sostanza; ma la sostanza non è una cosa in se, ma un semplice modo del nostro pensiere. Nel concetto fondamentale di sostanza non è punto contenuta la percezione di *durata*; questa percezione non nasce, se non che collo schematismo della sostanza, vale a dire coll'applicazione della categoria di sostanza alla visione pura del tempo; ed una siffatta riunione non ha valore, se non che negli oggetti, di cui noi possiamo aver l' esperienza; essa ha dunque luogo nell' anima nostra, in quanto questa è per noi un oggetto di esperienza. Ora l' esperienza, secondo la filosofia che esponiamo, non ci offre se non che fenomeni, apparenze. Si cade dunque in errore passando dall' apparenza alla realtà.

La prima, e la terza proposizione dovrebbero, per esser esatte, esser espresse così: *l' io o l' anima si offre nella esperienza come sostanza*. *Per rapporto alla successione nel tempo, l' io si offre nel-*

l' esperienza come uno in numero : non come un multiplice. Ma l' io che si offre nell' esperienza non è che un fenomeno; e la conclusione perciò, che si forma passando dal *me* fenomeno al *me noumeno* è falsa.

Noi non concepiamo l' anima, se non come legata al tempo, ed allo spazio. Non possiamo concepirla, se non come esistente simultaneamente col nostro corpo, e nel nostro corpo in un tempo dato: applicando ad essa la categoria di commercio, la consideriamo in rapporto col nostro corpo; e per mezzo del nostro corpo cogli altri corpi esterni. Così questa anima si offre a noi, nella esperienza, come principio di vita nella materia. Ma il tempo, lo spazio, il commercio, sono elementi soggettivi de' fenomeni, e non hanno alcun valore per gli oggetti in se stessi. La quarta proposizione, per esser esatta, avrebbe dovuto esprimersi così. *L' anima si offre a noi nell' esperienza come in relazione co' corpi*. Ma l' *io* che ci apparisce è un fenomeno; e la conclusione dal fenomeno al noumeno è falsa.

Riguardo alla seconda proposizione enunciata è facile di vedere, che essa è una combinazione di concetti soggettivi: *l' anima è una sostanza semplice*; la semplicità si attribuisce alla sostanza, ma la sostanza è una categoria; e la semplicità è la categoria dell' unità, combinata colla forma

dell' assoluto. Questo concetto dunque di *sostanza semplice* non è che un concetto trascendentale, che non può avere alcun valore per l' anima in se stessa.

§. 20. *Kant* presenta nella forma sillogistica l' argomento, con cui la metafisica cerca di provare, che l' anima è una sostanza: egli s' impegna poi, di mostrarlo per paralogismo. Ecco le sue parole:

» Nel cammino, e nel modo della psi- » cologia razionale domina il paralogismo, » che si propone in questo raziocinio.

» *Ciò che non può pensarsi se non* » *come soggetto, non può ancora esiste-* » *re se non come soggetto; e perciò co-* » *me sostanza.*

» *Ma la natura pensante, conside-* » *rata solamente come tale, non può pen-* » *sarsi, se non come soggetto.*

» *Essa esiste dunque ancora come* » *sostanza.*

» Nella proposizione maggiore si parla » di una natura, la quale sotto qualsivoglia » riguardo universalmente, e perciò ezian- » dio come possibile a proporsi nella visio- » ne, può pensarsi. Ma nella minore si parla » solamente di questa natura, in quanto » essa contempla se stessa come soggetto » relativamente al pensiere, ed all' unità » della coscienza; non già insieme in rela- » zione alla visione, colla quale si dà a

» pensare come una cosa offerta. Perciò la
» conclusione si deduce per lo sofisma *a*
» *dicto secundum quid ad dictum sim-*
» *pliciter*. (*a*)

Kant è tanto innamorato del linguaggio oscuro, che trovandosi nella luce corre con velocità verso le tenebre in mezzo alle quali crede d' imporre agl' incauti. Il sofisma *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* si commette quando si conclude da ciò che è vero particolarmente all' universale. Così, se dal vedere, che gli uomini avari preferiscono un piccolo denaro alla vita de' loro simili, si vuol concludere, che tutti gli uomini, per piccola somma di denaro, sagrificano la vita de' loro simili, si conclude *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Ciò supposto, qualora *Kant* avesse amato di esser chiaro ed esatto, avrebbe dovuto enunciare la maggiore del rapportato sillogismo nel modo seguente: *ciò che come oggetto sensibile, non può pensarsi se non come soggetto o sostanza, non può esistere come oggetto sensibile, o fenomeno, che come sostanza*. In questo caso la minore, che prescinde dalla circostanza,

---

(a) *Kant dialettica trascendentale de' paralogismi della ragion pura.*

di essere ciò che si pensa un oggetto sensibile, si vede chiaro, che farebbe concludere dal particolare all' universale. Ma lasciando la maggiore nel modo in cui è espressa, senza tanti circoli di parole, avrebbe potuto *Kant* osservarne la falsità. Poichè essa suppone, che le cose sono assolutamente tali quali si mostrano al nostro pensiere; il che secondo il criticismo, è falso; non potendosi concludere da ciò che si pensa a ciò che è.

Il razionalismo, non ammettendo la realtà della sostanza come un dato primitivo dell' esperienza, è costretto o di porla *a priori* come ha fatto *Spinosa*, e così cadere nel dommatismo; o di rigettarla ritenendo le apparenze, e così cadere nello scetticismo, come è accaduto a *Kant*. Questa osservazione su la tendenza del razionalismo è molto importante.

Kinker esaminando il riferito sillogismo a favore della sussistenza dell' anima nostra scrive: » Allora che nella conclusione di » questo ragionamento psicologico noi dia» mo al vocabolo *sostanza* un' altra signifi» cazione diversa di quella, che gli diamo » nella maggiore; allorchè nella maggiore » intendiamo per sostanza una *sostanza lo» gica*, e nella conclusione una sostanza » reale, questo ragionamento non è altra » cosa, che un sofisma unicamente fondato

» su di un equivoco, e di un giuoco illu-
» sorio di vocaboli. (*a*)

Io convengo col filosofo citato dell' equivoco nascosto nel sillogismo rapportato; ma dico, che questo doppio senso del vocabolo sostanza è contenuto nella maggiore stessa, la quale perciò è falsa. Si dice in essa che la sostanza logica, cioè la categoria di sostanza è la stessa cosa della sostanza reale; o per dir meglio, che la categoria ha un valore reale, il che secondo il criticismo è falso.

La vera filosofia dell' esperienza propone l' argomento in questo modo: *ciò che si sente necessariamente come sostanza, esiste realmente come sostanza. Ora l' io sente se stesso necessariamente come sostanza. Egli è dunque una sostanza.* Un tale argomento è esatto. Per assicurarsi, dice Kinker, » che l' anima nostra sia una
» sostanza, bisognerebbe più della cono-
» scenza delle nostre facoltà: bisognerebbe,
» che il fondamento del nostro essere stesso
» fosse un dato per noi; cioè, *che noi co-*
» *noscessimo non mica il pensiere; ma*
» *l' essere che pensa.* (*b*)

(a) *Kinker op. cit. della ragione.*
(b) *Loc. cit.*

Appunto, dico io, il nostro essere stesso è un dato per noi: sentiamo non già solamente il pensiere, ma insieme col pensiere il soggetto pensante, o sia l'essere che pensa. Ma di ciò appresso; seguiamo l'esposizione della dialettica trascendentale.

§. 21. Nell'esposizione della filosofia critica dell'intelletto, fatta nel volume terzo di questa opera, ho osservato, che il centro della sintesi dell'intelletto, colla quale questa facoltà attiva forma la natura visibile, si è la coscienza trascendentale, o la rappresentazione *io penso*. Noi rimeniamo tutta la varietà delle nostre maniere di essere a questa rappresentazione, come ad un centro immobile. Nella psicologia volgare questo centro è la sostanza stessa dell'anima. E siccome noi riferiamo tutta la successione delle nostre modificazioni a questa sostanza; così essa si concepisce durare la stessa in tutte le vicende del nostro stato interiore, e da ciò nasce la sua personalità. Questo centro si concepisce eziandio necessariamente come unico; poichè se unico non fosse, i diversi raggi del sapere non si potrebbero riunire giammai; la sostanza dell'anima si mostra perciò a noi nella coscienza come semplice. Finalmente le nostre percezioni esteriori si mostrano a noi come distinte dagli oggetti esterni percepiti; e perciò l'*io* si mostra come distinto dagli

altri oggetti, e come in rapporto con essi. Questa è la serie delle dottrine psicologiche, che la filosofia comune presenta. Da ciò si vede, che tutta la differenza, in questo punto di dottrina, fra il criticismo, e la filosofia delle altre scuole consiste, che questa seconda pone per centro dell' unità sintetica del pensiere una realtà in se stessa, cioè la sostanza del *me*; ed il criticismo pone questo centro in una rappresentazione, cioè nella rappresentazione *io penso*. Da ciò avviene, che il criticismo insegna, essere la psicologia razionale poggiata su di un errore; e questo consiste nel confondersi l' unità della coscienza colla sostanza stessa dell' anima. Questa sostanza, secondo il criticismo, ci sfugge incessantemente, noi non abbiamo per dati, se non che alcune rappresentazioni esteriori, e la coscienza di esse. La causa o il fondamento di questi dati ci è perfettamente ignoto.

Su questa confusione son fondati, secondo Kant, tutti gli argomenti della psicologia razionale, per sostenere le sue quattro proposizioni; tutti questi argomenti son dunque de' paralogismi, ed egli li chiama i *paralogismi della ragion pura*, o i *paralogismi trascendentali*.

§. 22. » Il vocabolo *io* come natu-
» ra pensante denota la cosa proposta alla
» psicologia, che potrà chiamarsi la dot-

» trina razionale dell' anima, se non de-
» sidero sapere altra cosa, se non che
» quello che liberamente da ogni espe-
» rienza (colla quale propriamente, e
» come dicono in concreto) io son deter-
» minato) può concludersi da questo con-
» cetto *io* in quanto occorre in ogni pen-
» siere. E certamente la psicologia razionale
» si versa in questo tentativo . . . *L' io*
» *penso* è dunque il solo testo della psico-
» logia razionale, da cui sembra doversi
» spiegare ogni sua dottrina.

» Io che penso il *me*, è necessario,
» che riguardi il *me* nel pensiere come
» *soggetto*, e come una qualche cosa, che
» non aderisce come attributo al pensiere;
» e questa enunciazione è apodittica, ed i-
» dentica; ma non ha tale forza, che io
» apparisca, come cosa offerta qual natura
» sussistente per me stesso, cioè qual so-
» stanza. E questa ultima proposizione ha
» un senso più ampio, e perciò richiede
» alcuni dati, che non si trovano affatto nel
» pensiere. (*a*)

Io penso è un giudizio perfettamente identico con questo: *io sono un soggetto pensante*. Ora in questa proposizione si con-

(a) *Kant de' paralogismi della ragion pura*

tiene la seguente : *io sono un soggetto.* Sostituite a' vocaboli *io*, e *soggetto* i vocaboli identici *anima* e *sostanza*, ed avrete : *l' anima è una sostanza.* Questa ultima proposizione è dunque identica col concetto trascendentale *io penso* ; è, in conseguenza, apodittica.

Ma questa proposizione non ha forza, soggiunge *Kant*, che io apparisca come cosa offerta qual natura sussistente per me stesso, cioè qual sostanza. Come abbiam osservato nel tomo terzo le categorie dell' intelletto debbono, secondo il criticismo, rendersi sensibili coll' applicazione alla forma pura del tempo; ora nella proposizione enunciata si prescinde da tal forma. L' Io che si pensa come sostanza non è dunque l' Io che apparisce come sostanza : nel primo caso non vi è lo *schematismo* ; vi entra necessariamente nel secondo.

» Quell' *io* nel pensiere si versa nel
» numero singolare, e perciò non può ri-
» solversi in una moltitudine di soggetti,
» e denota il semplice soggetto logico. In
» questo senso il concetto del *semplice* è
» contenuto nell' *io penso* ; e perciò si ver-
» te in una enunciazione analitica ; ma così
» non ha la forza di denotare, che l' Io
» pensante consiste in una sostanza sempli-

» ce; la quale enunciazione sarebbe sinte-
» tica. (a)

Non bisogna confondere la semplicità del soggetto logico colla semplicità della sostanza, considerata questa sostanza come cosa in se, se dico: *il sole è luminoso*, il soggetto di questo giudizio è semplice, il che vale quanto dire, che è un solo soggetto, e non molti: intanto il sole è un multiplice; non bisogna dunque confondere la semplicità del soggetto logico colla semplicità reale della cosa pensante in se stessa considerata. Ora prendendo il vocabolo di *semplice* nel senso logico, la proposizione: *l' anima è semplice* è analitica, ed apodittica; poichè significa: il soggetto logico di questa proposizione: *io penso*, è uno, e non molti. Ma da ciò, osserva *Kant*, nulla può concludersi circa la semplicità dell' anima in se stessa considerata.

» L' enunciazione dell' identità di me
» stesso in tutta la varietà, di cui sono a
» me coscio, è parimenti nascosta negli
» stessi concetti; ed è perciò analitica. Ma
» questa identità del soggetto, di cui posso
» esser coscio in tutte le sue rappresenta-
» zioni non tocca la sua visione, con cui sia

(a) *Kant loc. cit.*

» dato come una cosa offerta; e perciò non
» può ancora denotare l' identità della perso-
» na, con cui s' intende l' identità della sua
» stessa sostanza, come natura cogitante in o-
» gni vicissitudine degli stati, per istabilir la
» quale non si giunge colla sola analisi del-
» l' enunciazione, *io penso*; ma vi è di
» bisogno di varii giudizii sintetici, i quali
» si appoggiano nella data visione. (*a*)

Se voi dite: *io penso A*: *io penso B*, pronunciate varii giudizii sintetici, perchè unite alla rappresentazione *io penso*, le rappresentazioni A, B. Ora in seguito di questa sintesi noi abbiamo la coscienza dell' identità di noi stessi nelle vicissitudini A, B; poichè in tutte si trova *io penso*; ma prima de' dati nella visione non può questa sintesi costituirsi. Restringendoci dunque nel solo concetto trascendentale della coscienza di noi stessi, noi giudichiamo l' identità di questo concetto con se stesso, perchè *io penso* è identico con *io penso*. Ma questa identità non può confondersi senza errore colla identità della sostanza dell' anima nostra in se stessa considerata. L' identità poi della persona, la quale identità si manifesta alla coscienza dopo la sintesi di

(a) *Kant loc. cit.*

cui abbiam parlato, non può essere che un fenomeno come tutto ciò che ci offre l' esperienza.

» Io distinguo l' esistenza mia propria, » come esistenza di una natura pensante, » dalle altre cose, che sono fuori di me, » è similmente un' enunciazione analitica; » poichè le altre cose son quelle, che io » penso come diverse da me. Ma se questa » coscienza di me stesso, senza le cose » fuori di me, colle quali si offrono a me » le rappresentazioni, sia possibile; e se » io possa esistere solamente come natura » pensante, (senza la forma umana) con » questa enunciazione interamente l' ignoro.

» Nell' analisi perciò della coscienza di » me stesso nel pensiere, non si ottiene » nulla in riguardo alla cognizione di me » stesso come cosa offerta. L' esposizione » logica del pensiere in generale falsamente » si riguarda come la determinazione meta- » fisica della cosa offerta. (*a*).

Io prego il lettore di osservare, che nel linguaggio del criticismo fa d' uopo distinguere queste due espressioni *cosa offerta*, e *cosa offerta nell' esperienza*. Colla prima s' intende il *noumeno*, colla seconda il fenomeno.

(a) *Kant loc. cit.*

Tutta la psicologia razionale è dunque, secondo *Kant*, fondata su di un errore; e questo consiste nel confondere la rappresentazione *io penso* col soggetto *noumeno*.

» Per la conoscenza del *me* come oggetto assoluto, come essere esistente in se stesso, e fuori del pensiere, come *sostanza*, bisognerebbe più della conoscenza delle facoltà dell' anima nostra: bisognerebbe che il fondamento del nostro essere stesso fosse un dato per noi; cioè che noi conoscessimo non mica il pensiere; ma l' essere che pensa.

» L' analisi la più sottile della coscienza di noi stessi, nell' atto del pensiere, o del sentimento intimo, che ci dice esser noi stessi, che pensiamo, non è capace di spandere il menomo giorno su la conoscenza di noi stessi, come oggetti fuori dell' atto del pensiere. E se c' illudiamo sino a credere, che col mezzo di una tale analisi, rimontiamo sino alla nozione del *me* in se stesso; ciò avviene perchè confondiamo a torto la maniera, in cui ci sentiamo disposti nell' esercizio della facoltà di pensare, con ciò che prendiamo per una disposizione metafisica di noi stessi, come oggetti fuori del pensiere.

» Tutti gli esseri, che noi conosciamo, si riducono a fenomeni; e l' anima nostra, come oggetto del nostro senso in-

» teriore, non è ancora per noi, se non che
» un fenomeno, cioè una cosa, che ci sem-
» bra tale nel tempo, e nulla dippiù: ciò
» che ella è in se stessa essendoci perfetta-
» mente ignoto. Come gli esseri sensibili
» noi non la conosciamo, se non legata al
» tempo, ed allo spazio: noi non possiamo
» concepirla, che come essendo in noi, co-
» me esistente simultaneamente col nostro
» corpo in un tempo dato. Considerata sotto
» questo punto di veduta, l' anima nostra non
» è dunque sì differente dal corpo, come
» noi ce la figuriamo, allorchè per giudi-
» care della sua natura ci fondiamo su i
» sofismi della ragione pura.

» Si è tanto volte rinnovata la questio-
» ne: come due esseri sì essenzialmente
» differenti, come lo sono lo spirito, e la
» materia, possano agire reciprocamente l' u-
» no su l' altro? La ragione si è, di non
» essersi veduto, che la percezione dell' a-
» nima nostra è, come quella del nostro
» corpo, subordinata al tempo, ed alo
» spazio. Esse lo sono intanto l' una, e
» l' altra; e la questione, in conseguenza,
» si riduce a ciò: come due esseri ugual-
» mente sensibili possono agire l' uno su
» l' altro? Questione poco differente dalla
» seguente: come due corpi, occupando
» due porzioni dello spazio, possono essi a-
» vere l' uno su l' altro un' influenza reci-

» proca ? Quando noi pensiamo, pensiamo
» in un luogo, ed i nostri pensieri si suc-
» cedono nel tempo. Egli ci è impossibile,
» di concepire un' anima che pensi altri-
» menti, che in un tale o tale luogo, o i
» cui pensieri non si succedano nel tempo.
» Così la percezione dell' anima nostra, e
» per conseguenza l' anima nostra stessa si
» presenta a noi nelle stesse forme di co-
» gnizione del nostro corpo. Ma che cosa è
» ella mai al di là di questa percezione ?
» Quì appunto ci troviamo arrestati da' li-
« miti delle nostre conoscenze. (*a*)

§. 23. Dall' esame della metafisica dell' anima passa il filosofo di Koenisberg all' esame di quella del mondo. Egli osserva in primo luogo, esservi una differenza fra le deduzioni dell' una e quelle dell' altra : la prima, egli dice, non mena a conclusioni contradittorie ; ma vi mena necessariamente la seconda. Egli chiama questa contradizione della ragione con se stessa *antinomia della ragion pura.* I metafisici han disputato, se il mondo ha avuto un cominciamento nel tempo ; e se esso abbia un limite nello spazio : alcuni si son decisi per

---

(a) *Kinker loc. cit.*

l'affermativa, altri si son decisi per la negativa.

I metafisici hanno eziandio disputato, se i corpi sien composti di parti semplici, o pure se sieno divisibili all' infinito; e chi ha abbracciata l' una, chi l' altra di queste opinioni. Su l' enunciate questioni ed altre simili, di cui appresso parleremo, *Kant* pretende, che la ragion pura sia menata necessariamente a conclusioni contraddittorie fra di esse; e che ella non abbia alcun mezzo di liberarsi di una siffatta contradizione a lei naturale, chiamata dallò stesso filosofò *antinomia della ragion pura*. Pretende inoltre, che la filosofia critica ci preserva, su tale oggetto, da qualunque errore; facendo vedere, che queste deduzioni sono proposizioni *soggettive*, a cui per errore si dà un valore oggettivo; e che i metafisici hanno torto trasportando i modi del loro pensiere alle cose in se stesse.

» È cosa degna di notarsi, che il para-
» logismo trascendentale produce l' illusione
» solamente da una parte per ragione del-
» l' idea del soggetto del nostro pensiere,
» e neppure vi si ritrova la menoma appa-
» renza di asserzioni contraddittorie, in forza
» de' concetti della ragione. Ciò è certa-
» mente un vantaggio per la parte dello
» pneumatismo, sebbene questo non possa

» negare il suo vizio ereditario, in modo
» che in qualsivoglia modo sia presen-
» tato nel crogiuolo della critica, si risolve
» in mero vapore.

» Avviene altrimenti, se facciamo ser-
» vire la ragione alla sintesi oggettiva de'
» fenomeni, nella quale essa si sforza, di
» attribuire al suo principio dell' unità as-
» soluta forza, e valore; ma in breve si
» veste di tali contradizioni, che domanda
» di desistere dall' investigazione cosmolo-
» gica.

» Qui certamente si mostra un nuovo
» fenomeno della ragione umana, cioè,
» un' antitetica più che naturale, a mostrar
» la quale, niuno ha bisogno di una dili-
» gente meditazione, nè di un' artificiosa
» cavillazione, essendo tale, che la ragione
» vi è condotta spontaneamente; ma neces-
» sariamente; e con ciò per mezzo di una
» illusione uniforme ella si guarda dal so-
» gno di una pretesa persuasione; ma in-
» sieme si espone al pericolo, o di abban-
» donarsi ad un desperante scetticismo; o
» pure di divenir superba in modo di attac-
» carsi con mordacità ad alcune sentenze
» come certe, e di non prestare neppure
» l' orecchio, e render giustizia alle ragioni
» della sentenza contraria: l' uno e l' altro
» partito è fatale ad una filosofia sana, e

» circospetta ; sebbene questa potrebbe chia-
» marsi l'indifferenza della ragion pura. (*a*)

Ho più volte rilevato il merito de' problemi, proposti dal criticismo : sebbene io ne abbia mostrato insufficiente la soluzione. È certamente degno dell' attenzione del filosofo questo conflitto de' più illustri metafisici su le principali questioni della cosmologia metafisica.

Si leggano le dispute fra *Leibnizio*, e *Clarke* su lo spazio, e sul tempo ; e quelle di altri metafisici su di oggetti analoghi. *Hume* ha addotto l' evidenza di queste opinioni contraddittorie, per argomento a favore dello scetticismo. *Kant* ha confessato, che le investigazioni di *Hume* su l' intendimento umano lo menarono al metodo critico ; egli dunque si propose di risalire all' origine di queste contradizioni ; il risultamento delle sue ricerche fu l' *acatalepsia* degli antichi scettici : egli pretese di stabilire l' impotenza assoluta della ragione, di oltrepassare i limiti dell' esperienza : egli vide nella nostra ragione una facoltà essenzialmente falsa ; ne' prodotti di essa delle illusioni. Questo risultamento non è niente consolante per gli

---

(a) *Kant*, *dialettica trasc. lib.* 2 *cap.* 2.

amici della verità. I moderni ideologi si vantano, di aver portato l' analisi della nostra facoltà di conoscere sino agli ultimi elementi; ma eglino quasi generalmente o trasandano, o pure trattano superficialmente queste sublimi, e spinose questioni.

Ma esponiamo particolarmente l' *antinomia della ragion pura.*

§. 24. » Quest' antinomia è una con-
» tradizione, in cui cade la nostra ragione,
» allora che abbagliata dalla verità appa-
» rente delle conclusioni ipotetiche s' im-
» merge, nell' idea del compimento assolu-
» to della serie retrograda delle condizioni
» de' fenomeni dati. Questa idea è, come
» l' abbiam veduto, un' idea cosmologica
» della ragion pura, che incessantemente
» rimontando da condizione in condizione,
» relativamente a' fenomeni, s' innalza final-
» mente al di sopra di ogni esperienza, seb-
» bene in effetto i fenomeni stessi ci sien
» dati dall' esperienza. Non vi è, se non
» che la totalità completa, ed assoluta di
» tutte le condizioni relativamente a' feno-
» meni, che non possa giammai esser da-
» ta. Intanto la ragione esige questa totalità
» ideale, conformemente al principio gene-
» rale, e fondamentale di tutte le sue idee:
» *Il condizionale essendo dato, con esso*
» *è ancora data la serie intera delle con-*

» *dizioni , e per conseguenza l' incondi-*
» *zionale stesso.*

» Egli è utile di osservare quì , che
» tutte le idee della ragione sono , nell' o-
» rigine , concetti dell' intendimento o ca-
» tegorie ; con questa differenza , che l' in-
» tendimento non applica i suoi concetti ,
» se non che all' esperienza , il che è la
» loro vera destinazione ; e la ragione ci
» trasporta al di là di ogni esperienza per
» ordinare i fenomeni sotto la regola uni-
» versale , e trascendentale , che abbiamo
» citata.

» Poichè le idee cosmologiche hanno
» per iscopo di compiere la serie delle con-
» dizioni de' fenomeni , debbono esservi
» precisamente tante idee cosmologiche ,
» quante differenti specie vi sono di queste
» serie. La ragione in queste serie procede
» sempre per ascensione , senza giammai
» sognare a discendere ; poichè nel compi-
» mento di ciascuna di esse , ella non ha
» in veduta , se non che l' incondizionale ,
» a cui non saprebbe giungere discendendo
» dal generale al particolare , perchè allora
» non troverebbe dappertutto , se non che
» de' condizionali subordinati ad altri con-
» dizionali. Perciò la perfezione , che do-
» mandano le idee cosmologiche , consiste

» nel compimento delle serie retrograde,
» cioè rimontando sempre dal condizionale
» a ciò, che ne è la condizione.

» Per procedere con sicurezza alla ri-
» cerca di queste differenti serie, che l' im-
» maginazione ci pinge, come altrettante
» catene non interrotte di condizioni de' fe-
» nomeni dati, noi non possiamo seguire
» miglior guida, del filo delle nostre cate-
» gorie. Cominciamo dalla quantità.

» Secondo la categoria di quantità noi
» prendiamo le grandezze originali di tutte
» le nostre percezioni, il tempo, e lo spa-
» zio. Da queste grandezze i fenomeni si
» improntano tutte le loro qualità, che ad
» essi sono applicabili come grandezze. Il
» tempo è per se stesso una serie: noi i-
» noltre non nominiamo un' altra cosa serie,
» se non che riferendola al tempo; una se-
» rie consistendo sempre in un seguito non
» interrotto, ed immediato. Il momento o
» il punto di durata, che precede, è co-
» stantemente la condizione del momento,
» che segue. Così la ragione aggiunge nella
» sua idea a ciascun punto di durata, tutti
» i punti, che l' hanno preceduto, tutto il
» tempo già scorso, come costituente la
» totalità delle condizioni del punto dato,
» e per conseguenza come dato necessaria-
» mente con questo.

» Non è la stessa cosa riguardo allo

» spazio. Il concetto di spazio preso in se
» stesso non porta con esso nè anteriorità,
» nè posteriorità; poichè lo spazio è un
» tutto le cui parti esistono non già l' una
» dopo l' altra; ma tutte insieme. Non vi
» è dunque quì alcuna serie, dirassi,?
» Intanto il legame delle parti moltiplici
» dello spazio, col cui mezzo noi lo per-
» corriamo, e ci sforziamo, percorrendolo,
» di riunirlo in un tutto; questo legame,
» io dico, è una progressione, che ha
» luogo nel tempo, d' onde risulta, per
» conseguenza una serie. E come que-
» sta serie di porzioni dello spazio non può
» terminarsi, se non che col mezzo dell' e-
» stensione di uno spazio dato, di cui sten-
» diamo, per mezzo del pensiere di più
» in più i limiti, (come s' immagina una
» sfera crescente, ed estendendosi all' infi-
» nito) questa progressione di estensione
» non interrotta dello spazio dee essere an-
» cora considerata come la concatenazione
» immediata de' termini di una serie di
» condizioni. Per misurare lo spazio nel suo
» intero noi ci collochiamo, per dir così,
» al centro di una porzione data dello spa-
» zio, e questa porzione l' estendiamo in-
» torno di noi in ogni senso, ed in tutte
» le direzioni possibili. In verità questa
» porzione dello spazio, la quale a piacere
» estendiamo attorno di noi, non rassomi-

» glia ancora ad una porzione di tempo, ad » un momento, il quale non è possibile, se » non che col mezzo di un altro momento, » che l' ha preceduto immediatamente. In- » tanto come questa stessa porzione dello » spazio è limitata dalle altre parti, che con- » cepiamo circondarla dappertutto, esten- » dendosi attorno di essa in ogni direzione, » essa è ancora a questo riguardo condizio- » nale; poichè ci è tanto impossibile di » concepire un punto dello spazio non limi- » tato da altri punti, quanto lo è il conce- » pire un momento non preceduto da un » altro momento. In questa maniera noi » concepiamo lo spazio circondante, come » condizione, e lo spazio circondato come » condizionale, cioè come dato sotto la con- » dizione dello spazio, che lo circonda. Al- » lontanare i limiti di questo spazio circon- » dante è dunque in effetto procedere gra- » dualmente nello spazio; è seguire una se- » rie; e questa serie la ragione vuol render- » sela completa.

» Il tempo, e lo spazio formando in- » sieme le grandezze primitive di tutti i fe- » nomeni, e la totalità de' fenomeni forman- » do il concetto dell' universo, o del mondo » visibile, da ciò segue, che l' idea cosmo- » logica, o il concetto dell' universo nel suo » intero esige un compimento assoluto della » sua grandezza, tanto dal lato della sua

» sua durata passata, che dal lato dello
» spazio, che occupa.

» In secondo luogo, secondo la catego-
» ria di qualità, noi prendiamo la materia
» per la realtà della grandezza; perchè una
» grandezza senza materia che vi sia conte-
» nuta, non è se non che uno spazio vôto,
» come una figura matematica, nella quale
» non si rappresenta, se non che la sua e-
» stensione. Or questa materia essendo una
» unione di parti, è pure un condizionale,
» e le parti di cui essa è formata, ne sono
» la condizione; nell' atto che queste parti
» stesse, non essendo, se non che unioni
» di altre parti son ancora condizionali di
» altre condizioni, e così di seguito: ciò
» che ci rimena eziandio ad una serie retro-
» grada, ad un incatenamento di condizioni,
» nelle quali l'idea cosmologica richiede una
» totalità perfetta.

» In terzo luogo nella categoria di re-
» lazione, non possiamo ammettere come
» serie ascendente, o retrograda, se non
» che la catena non interrotta delle cause
» antecedenti de' fenomeni dati, che ne so-
» no gli effetti. Perchè le categorie di so-
» stanza, e di commercio, non presentano
» come tali alcuna successione; per conse-
» guenza alcuna serie ne' fenomeni. L' idea
» cosmologica non è dunque applicabile, se
» non che alla categoria di causalità, che

» presenta una serie di cause, come condi-
» zioni di effetti dati.

» Ed in questa serie come in tutte le
» altre, la ragione esige un compimento, o
» totalità assoluta. Senza questa totalità as-
» soluta, dalla parte delle cause, egli è
» impossibile di rendere ragione dell' esisten-
» za di un sol fenomeno come effetto.

» In quarto luogo ci resta a cercare
» nella quarta categoria; nella modalità, una
» serie a cui possa eziandio applicarsi l' idea
» cosmologica, o concetto dell' universo. La
» possibilità, ed il suo correlativo l' impos-
» sibilità, l' esistenza e la non esistenza o il
» nulla, non ce ne offrono punto. Non ri-
» mane dunque, se non che la necessità. Pre-
» sa sola o in se stessa, non presenta alcuna
» serie, ma il suo opposto, la contingenza
» ci conduce all' esistenza contingente.

» Questa esistenza suppone un fonda-
» mento anteriore e dato, che ne sia la
» condizione; e questo fondamento essendo
» esso stesso contingente, suppone a sua
» vece un altro fondamento, una condizione
» anteriore della sua esistenza: di modochè
» si rimonta incessantemente di condizione in
» condizione, finchè la serie dell' esistenze
» contingenti si trova compiuta: ciò che
» non può farsi senza ricorrere finalmente
» all' incondizionale.

» Queste idee sono dunque: 1. compi-

» mento assoluto della totalità degli esseri, » 2. della divisibilità, 3. del cominciamento » di essere, 4. dell' esistenza dipendente de' » fenomeni. (*a*)

Io ho riferito il testo di *Kinker* invece di quello di *Kant*; poichè il primo è uniforme al secondo, ed è scritto in un modo migliore. *Kant* chiama queste quattro idee cosmologiche, le prime *concetti cosmici*: le seconde *concetti fisici trascendenti*. Egli le presenta in questa tavola.

1.° *Università assoluta della composizione del tutto dato de' fenomeni.*

2.° *Università assoluta della divisione del tutto dato nel fenomeno.*

3.° *Università assoluta dell' origine del fenomeno in generale.*

4.° *Università assoluta della dipendenza di esistenza de' mutabili nel fenomeno.*

§. 25. » Queste quattro totalità assolu- » te, o incondizionali, richieste necessaria-

(a) *Kinker loc. cit.*

» mente dalla ragion pura, relativamente a'
» fenomeni, possono essere considerate di
» due maniere diametralmente opposte. Si
» può da principio considerare ciascuna di
» queste totalità, come qualche cosa d' in-
» condizionale, sussistente unicamente nella
» serie come serie: di modo che ciascun
» termine preso separatamente sia condizio-
» nale, e che tutti i termini insieme con-
» siderati nella loro concatenazione, formino
» un insieme, una serie incondizionale; o pu-
» re può rappresentarsi l' incondizionale come
» termine, e come primo termine della se-
» rie, a cui sieno subordinati tutti gli altri.
» Se si ammette la prima supposizione, al-
» lora la serie va retrogradando, senza limi-
» ti, senza primo termine, e per conse-
» guenza essa è necessariamente infinita,
» sebbene data tutta intera, cioè essa non
» è finita solamente nella sua processione re-
» trograda. Se si preferisce al contrario la
» seconda supposizione; allora si termina ri-
» montando ad un primo termine della se-
» rie. Questo primo termine sarà, per rap-
» porto al tempo scorso, *cominciamento*;
» per rapporto allo spazio *limite*; per rap-
» porto alle parti della materia *semplicità*
» *assoluta*; per rapporto alle cause *sponta-*
» *neità* (libertà) finalmente per rapporto
» all' esistenza contingente, e dipendente de-
» gli esseri, *costrignimento* assoluto nella

» natura. La necessità de' fenomeni concepiti » come tali, che per loro natura essi non » possono non esistere (ciò che indica nelle » cause la necessità di produrre come negli » effetti la necessità di esser prodotti), può » chiamarsi *costrignimento della natura*.

» Noi abbiam fatto vedere, che in tutte » queste idee il compimento di ciascuna » serie delle condizioni può essere nella re» trogradazione, o finito, o infinito. Egli » è impossibile d' immaginare un' altro mo» do di compiere una serie. Or come, per » rapporto alla serie delle condizioni, il fi» nito si lascia provare tanto bene quanto » l' infinito dalla ragione, che altro non do» manda, se non che il compimento asso» luto delle condizioni; e che queste prove » contraddittorie non riposano; come i sofi» smi della psicologia su di argomenti, che » peccano nella forma; ma su di raziocinii » concludenti a tutti i riguardi; ne risulta » necessariamente una lotta violenta della » ragione contro di se stessa: lotta tanto » più difficile a terminare, quanto che il fi» nito e l' infinito essendo concetti, che si » escludono reciprocamente, le conclusioni » rispettive non possono giammai cessare di » essere contraddittorie l' una all' altra; di » modo che per dimostrare, per esempio, » l' impossibilità di una serie infinita, egli » basta di concludere, secondo la forma

» de' giudizii disgiuntivi; per una serie finita, e reciprocamente; perchè si sente, che non può ammettersi l'una senza escludere necessariamente l'altra.

» Noi esporremo per ordine le quattro tesi colle loro prove in favore di una serie finita delle condizioni; ed uniremo a ciascuna di esse l'antitesi colla prova in favore di una serie di condizioni non finita. In questo modo il lettore sarà in istato di comparare le une colle altre.

TESI I.

PER RAPPORTO ALLA QUANTITA'

» *Il mondo ha avuto un cominciamento nel tempo; ed esso ha i suoi limiti nello spazio.*

PROVA

» Fa d' uopo ammettere una di queste due cose. O il mondo ha avuto un cominciamento nel tempo, o non ne ha avuto alcuno. Se è dimostrato, che il secondo caso è impossibile, la prima proposizione dee essere necessariamente ammessa. Ammettiamo intanto per un momento il secondo caso, cioè che il mondo non ha avuto alcun cominciamento. Allora egli

» bisogna, che a ciascun punto della durata
» del mondo si sia trovata antecedentemente
» scorsa una eternità, e con essa una serie
» infinita di stati successivi di cose nel mon-
» do. Ma l' infinità di una serie consiste
» precisamente in ciò, che essa non può es-
» ser compiuta per addizione successiva. Ciò
» che non può esser compiuto non può es-
» ser dato come completo o infinito. Una
» serie infinita del mondo data, cioè scorsa
» è dunque impossibile.

» Che il mondo abbia cominciato ad e-
» sistere nel tempo è dunque una condizio-
» ne assoluta della sua esistenza attuale. (*a*)

Per sentir la forza di questo argomento supponiamo una linea AB: possiamo concepire, che per iscorrerla si può impiegare lo stesso tempo partendo da A, per arrivare in B, che partendo da B per arrivare in A. Il tempo può essere rappresentato da una linea, ed il momento presente dal termine B di questa linea stessa. Se un corpo partendo da B, ed arrivando in ciascun istante ad un altro punto, potesse arrivare al principio o all' altro termine A della linea, allora questa linea sarebbe finita; e rappresenterebbe una durata eziandio finita, il che è contro

---

(a) *Kinker loc. cit.*

la supposizione; bisogna dunque dire, che un corpo partendo da B non potrà giammai arrivare al principio di questa linea; appunto perchè questa linea, nella supposizione, non ha principio. Ma ammettere, che un corpo quale che siasi non potrà, partendo da B, scorrere tutta intera la linea, di cui parliamo, è lo stesso che ammettere, non potere una linea siffatta essere scorsa; e perciò non poter esistere il momento presente. La durata del mondo dee dunque avere un cominciamento.

Kant pretende, che il vero concetto dell' infinità consista in ciò, che la sintesi successiva della unità di misura, presa per misurare una quantità quale che siasi, non possa essere giammai perfetta ed assoluta; dal che segue necessariamente, che l' eternità degli stati, che si succedono sino ad un dato punto del tempo, non può giammai esser trascorsa.

Il filosofo testè citato non trova valevole l' argomento addotto dell' impossibilità di una quantità infinita. La quantità infinita, si dice, è quella di cui un' altra non può esser maggiore. Ma niuna moltitudine è massima, poichè possono incessantemente aggiungersi una o più unità. Una quantità infinita data è perciò impossibile; ed il mondo, in conseguenza, riguardo alla estensione ed alla durata non può essere infinito. Un tale argo-

mento, come dissi, non sembra valevole a *Kant*. Egli dice, che un tal concetto dell' infinità non conviene a ciò, che chiamiamo *tutto infinito*. Per questo non s' intende un tutto massimo; ma un tutto il cui rapporto ad un' unità di misura, da prendersi a piacere, é maggiore di qualunque numero; e secondo che una tale unità si prende maggiore, o minore, l' infinito sarà maggiore o minore; ora l' infinità consistendo nel rapporto del tutto all' unità sarà sempre l' istessa. Ma questo pensamento di *Kant* è falso. Se un numero di cui un altro non possa esser maggiore è un assurdo, segue che il rapporto del tutto all' unità di misura non può giammai esser espresso da un numero massimo. Ma seguiamo ad esporre la prova della seconda parte della tesi.

» *Il mondo ha de' limiti nello spazio.*

» Per ammettere il contrario, bisogne-
» rebbe concepire il mondo come un tutto
» dato, ed infinito di cose esistenti simulta-
» neamente. Ma la grandezza di un tutto
» non limitato non può concepirsi, che co-
» me risultamento dell' addizione successiva
» di tutte le parti all' infinito; addizione,
» che suppone un tempo infinito, un' eter-
» nità data, cioè scorsa, che sia in propor-
» zione con esso. Perchè se il mondo è un

» composto dato, infinito nelle sue parti;
» questa composizione, o questa addizione
» di parti, che non può essere se non che
» successiva, suppone necessariamente un
» tempo dato, eguale in grandezza, e per
» conseguenza infinito nelle sue parti: ciò
» che, come abbiamo prossimamente mo-
» strato, è in opposizione col concetto di
» una serie infinita, la quale non può giam-
» mai essere considerata come interamente
» scorsa.

» Concludiamo dunque, che il mondo
» è finito, o limitato nello spazio, secondo
» membro della proposizione prima, che
» bisognava provare. (*a*)

Questa prova non mi sembra valevole. Qualora il tutto non fosse formato per l' addizione successiva delle parti, l' argomento non gli sarebbe applicabile. Ora supponendo un tutto improdotto, o pure prodotto in un istante, si esclude l' ipotesi, su cui lavora l' enunciato argomento. La prova senza replica mi sembra essere, che un composto massimo in grandezza è una chimera, perchè un numero massimo dato è un assurdo.

(a) *Kinker loc. cit.*

§. 26.

ANTITESI

» *Il mondo non ha avuto comincia-*
» *mento nel tempo , e non ha limiti nello*
» *spazio.*

ECCONE LA PROVA

» Se si dà al mondo un cominciamento,
» fa d' uopo ammettere un tempo anteriore,
» nel quale il mondo non esisteva ; perchè
» cominciamento vuol dire un' esistenza pre-
» ceduta da un tempo , nel quale la cosa
» che comincia ad esistere non esisteva an-
» cora. Ora un tempo, in cui il mondo non
» esisteva , non è che un tempo vôto. Ma
» in un tempo vôto una cosa non può co-
» minciare ad esistere ; perchè alcuna parte
» di questo tempo non può essere per se
» stessa il fondamento o la ragione sufficien-
» te dell' esistenza , o della non esistenza di
» una cosa ; sia che si supponga questa co-
» sa , come passando dal nulla all' esistenza
» per se stessa , o per una causa straniera.
» In un vocabolo , un tempo vôto o nel
» quale nulla esiste , non può esser la con-
» dizione di alcuna maniera di esistere , nè
» per conseguenza di un cominciamento di
» esistenza. Il mondo , in conseguenza , è

» infinito per rapporto alla sua durata passa-
» ta , cioè esso non ha avuto alcun comin-
» ciamento.

» Per rapporto alla limitazione dell' u-
» niverso nello spazio prendiamo ancora il
» contrappeso della tesi, che abbiamo posta:
» supponghiamo, che il mondo abbia de'
» limiti nello spazio. In tal caso l' universo
» si troverà collocato in uno spazio vôto, e
» non limitato ; di modo che non solamente
» esisterà un rapporto fra gli oggetti; ma e-
» ziandio un rapporto degli oggetti allo spa-
» zio, delle cose nel mondo collo spazio
» che circoscrive il mondo, che è fuori del
» mondo, e che per conseguenza è vôto.
» Ma l' idea dell' universo racchiudendo in
» se stessa il tutto, fuori del quale non
» può esservi alcun oggetto di percezione,
» che sia in rapporto cou esso; il rapporto
» dell' universo allo spazio vôto non sareb-
» be, se non che il rapporto di un oggetto
» al nulla. Lo spazio non è mica un ogget-
» to : esso non è, se non che una qualità,
» con cui la nostra sensibilità riveste gli og-
» getti come sensibili ; ed in conseguenza
» non può esistere, ove alcun oggetto non
» può esser sentito nè percepito. Uno spazio
» vôto è dunque nulla. Il rapporto dunque
» del mondo allo spazio vôto è nulla ancora.
» Ora limitazione, senza qualche cosa,
» che serva di limite non è punto limitazio-

» ne. Il mondo non ha dunque de' limiti
» nello spazio. Esso è dunque infinito in e-
» stensione come in durata. (*a*)

La prova di questa antitesi poggia su di un principio, che nella confutazione del sistema di *Spinosa* abbiamo mostrato esser falso. Si fa dipendere la limitazione di un essere dall' esistenza di un altro che limita il primo: un tal principio è precario, e falso.

Le dispute fra *Leibniz* e *Clarke* han servito a *Kant* per testo di molte sue riflessioni per l' antitesi della sua dialettica trascendentale. *Clarke* ammise un vôto infinito, ed una durata infinita, con un mondo finito in estensione, ed in durata. *Leibniz* pensò, che questa dottrina era direttamente contraria al principio della ragion sufficiente. Lo spazio infinito vôto essendo uniforme, non vi sarebbe stata alcuna ragion sufficiente, che determinasse Dio, a creare il mondo in questa parte dello spazio vôto, piuttosto che in un' altra. Similmente una durata infinita uniforme non presenta alcun istante, il quale avesse il diritto di reclamare la creazione del mondo. Da ciò concluse *Leibniz*, che lo spazio, ed il tempo sono un nulla fuori

(a) *Kinker loc. cit.*

delle cose. *Kant*, servendosi per appoggiare la sua antitesi del principio della ragion sufficiente, concluse l' infinità del mondo in riguardo al tempo. Per lo spazio, avendolo riguardato come un nulla senza gli oggetti sensibili, concluse, che questo non poteva limitare il mondo de' fenomeni. Ma una cosa limitata senza un limite, cioè senza un' altra cosa, che la limita, è una cosa assurda. Il mondo sensibile è dunque, egli concluse, infinito in estensione. L' esame della dialettica trascendentale dimostrerà, che le antitesi kantiane sono senza solido fondamento.

§. 27.

TESI II.

» *Ogni sostanza composta, nel mon-*
» *do, consta di parti semplici, e non e-*
» *siste generalmente cosa che semplice non*
» *sia, o non composta di parti semplici.*

PROVA

» Supponiamo, che le sostanze compo-
» ste non consistessero di parti semplici; to-
» gliendosi dal pensiere qualunque composi-
» zione, verrebbe a non esser data veruna
» parte composta; e poichè non vi sarebbe-
» ro parti semplici, non si darebbero nep-

» pure parti semplici; quindi nulla reste-
» rebbe, e non sarebbe data, per conse-
» guenza, alcuna sostanza. È necessario dun-
» que ammettere, o l' impossibilità di to-
» gliersi col pensiere qualunque composizio-
» ne, o pure che tolta la composizione ri-
» mane alcuna cosa di consistente, senza
» alcuna composizione; cioè che rimane il
» semplice. Ma nel primo caso ne verrebbe
» di bel nuovo, che il composto non sareb-
» be costituito da sostanze, poichè nelle so-
» stanze non è altro la composizione che un
» rapporto accidentale delle medesime, senza
» il qual rapporto esse dovrebbero consistere
» in qualità di esseri perseveranti per se
» stessi. Ora essendo questo in contradizione
» colla premessa maggiore, rimane la secon-
» da proposizione, cioè, che il composto
» sostanziale nel mondo consiste di parti
» semplici.

» Del che vengono ad essere conse-
» guenze immediate, che tutte le cose del
» mondo consistono in esseri semplici, che
» altro non è la composizione, tranne uno
» stato esteriore delle medesime; e che mal-
» grado, che non siamo giammai capaci di
» allontanare da cotesto stato di congiungi-
» mento le sostanze elementari, nè di ren-
» derle isolate, non può a meno tuttavia
» la ragione di raffigurarsele come i primi
» soggetti di ogni composizione, per conse-

» guenza, di pensarle come semplici, pri-
» ma della medesima composizione. (*a*)

Per intender bene la forza del raziocinio kantiano ricorriamo a' difensori delle monadi. *Genovesi* scrive : » *La sostanza anche*
» *prodotta non può essere se non che sem-*
» *plice.* Poichè la sostanza non dee intrin-
» secamente dipendere da alcuna cosa : ora
» i composti dipendono intrinsecamente da'
» componenti, in modo tale, che possono
» piuttosto dirsi risultamenti di sostanze,
» che sostanze, come è evidente. La sostan-
» za non può dunque essere fisicamente
» composta, e perciò ogni sostanza è sem-
» plice.

» *Se qualsivoglia corpo è divisibile*
» *in un infinito assoluto, qualsivoglia*
» *corpo è un' unione di modi senza una*
» *prima sostanza.* Se la cosa è così, nel
» corpo, come è evidente, non vi è alcuna
» parte semplice : non vi ha dunque alcuna
» prima sostanza, per la proposizione pre-
» cedente ; qualsivoglia corpo dunque, e
» perciò tutto l' universo corporeo, è un' u-
» nione di modi senza alcuna prima sostanza.

(a) *Kant, dialettica trascendentale.*

I corpi non sono un' unione di acci-
» *denti senza sostanza.* Poichè gli accidenti
» dipendendo intrinsecamente dalla sostanza,
» non possono esistere senza alcuna sostanza.
» Il corpo non è dunque divisibile in
» un assoluto infinito. (*a*)

ANTITESI

» *Alcuna cosa nel mondo non è*
» *composta di parti semplici: tutto vi*
» *è composto.*

PROVA

» Ogni composizione di cose non è pos-
» sibile se non che nello spazio. Ciascuna
» parte, che entra nella composizione di u-
» na sostanza, occupando una porzione del-
» lo spazio, dee consistere in tante parti,
» quante ne contiene la porzione dello spa-
» zio, che essa occupa. Ma lo spazio non è
» punto composto di parti semplici: ciascu-
» na porzione dello spazio è un' altro spazio
» sempre divisibile, senza poter giammai
» esser ridotto al più piccolo spazio possibi-

(a) *Genovesi metaf. latina* 1. *parte*, *prop.* 38, 147, 144.

» le. Se noi ammettiamo nelle sostanze delle » parti semplici, bisognerà nulladimeno, che » esse occupino un luogo; ed occupandone » uno sono multiplici, o composte, come » esso. Noi non acquistiamo la percezione, » o l' esperienza degli esseri, se non che » nel tempo, e nello spazio, due grandezze » divisibili all' infinito. Noi non possiamo » dunque acquistare l' esperienza delle cose » semplici o indivisibili; e come tutte le » cose, che noi abbracciamo nel concetto » dell' universo debbono essere oggetti di » un' esperienza almeno possibile, è eviden» te, che una sostanza semplice, nel mon» do, non dee essere riguardata, se non » che come un concetto senza realtà. (*a*)

Il pessimo modo di scrivere di *Kant* mi ha fatto quì preferire, di trascrivere il testo di *Kinker*, che nel pensiere è perfettamente uniforme al testo di *Kant*. Questo avvertimento è applicabile tanto a tutti i luoghi riferiti di *Kinker*, che a quelli che riferirò.

È incredibile la confidenza con cui i kantiani producono queste antitesi, che possono esser confutate da qualunque novizio nella filosofia. Ma di ciò nell' esame della dialettica trascendentale.

(a) *Kinker loc. cit.*

§. 28.

TESI III.

» *Tutto ciò che avviene nel mondo, non dipende mica unicamente dalle leggi naturali, dalle quali sole possono dedursi tutti i fenomeni, la loro esistenza esige dippiù una causa prima e libera.*

PROVA

» Supposto che non vi fosse altra causalità, se non che quella delle leggi della natura; egli bisognerebbe ammettere per ciascun fenomeno uno stato anteriore. Or questo stato anteriore sarebbe esso stesso una cosa, nata nel tempo, senza aver avuto esistenza precedentemente; esso supporrebbe dunque un altro stato più anteriore, e così di seguito; di modo che si avrebbe un bel rimontare di causa in causa, non si perverrebbe giammai ad una causa indipendente ed assoluta, che non può aver la sua causa, se non che in se stesso. Non si troverebbe dunque, nella serie delle cause alcuna cosa che fosse la causa della serie stessa: così ciascun termine della serie avrebbe una causa, senza che la serie intera ne avesse una. Questa serie intera esisterebbe dunque senza ra-

» gione sufficiente, senza fondamento della
» sua esistenza. Vi è dunque una causa pri-
» ma, la cui esistenza è determinata per se
» stessa, e non da altre cause.

» Questa causa prima non può operare
» nella serie intera de' fenomeni, se non
» che spontaneamente per se stessa come
» sufficiente a se stessa, ed a tutte le sue
» produzioni; e per dir tutto in un voca-
» bolo essa non può agire, se non che li-
» beramente. Senza questa libertà non sola-
» mente la serie intera delle cause, presa
» nel suo insieme, non avrebbe alcuna ra-
» gione della sua esistenza; ma eziandio non
» potrebbe, per la stessa ragione, esser
» considerata come completa: le mancherebb-
» be sempre, quantunque infinita, un ter-
» mine necessariamente richiesto dalle leggi
» della natura stessa.

» Questa spontaneità o libertà una vol-
» ta provata, come causa prima, risulta,
» che esistono, o che almeno possono esi-
» stere, nel corso de' cambiamenti fenome-
» nici, che avvengono nell' universo, delle
» altre spontaneità, come tante cause libe-
» re, e primi termini di serie medie. Tale
» può essere, per esempio, la libertà del-
» l' anima nostra, come primo termine di
» una serie di cause cooperatrici nell' uni-
» verso, in mezzo a' fenomeni che ci cir-
» condano.

» A questa tesi provata si oppone, co-
» me antitesi, la proposizione seguente, che
» si prova ugualmente: *Non vi ha nè*
» *spontaneità, nè agente libero: tutto*
» *nell' universo segue ciecamente il corso*
» *delle leggi della natura.*

» Accordando, che esiste in qualche
» parte una spontaneità, una libertà, una
» forza attiva per se stessa, come principio,
» e primo termine di una serie di cause,
» che derivano da lei, senza che questa
» forza attiva sia determinata da leggi ne-
» cessarie; egli non resta men vero, che un
» cominciamento di un atto qualunque, dal-
» la parte dell' agente libero, suppone ne-
» cessariamente uno stato anteriore a questo
» atto, in cui si è trovata la forza attiva e
» libera prima di determinarsi ad agire. Ma
» questo stato anteriore di possibilità di agi-
» re importa naturalmente con se il concetto
» di uno stato, in cui l' azione non aveva
» mica luogo. Ciò supposto fa d' uopo am-
» mettere necessariamente una di queste due
» cose, o questo stato d' inerzia anteriore è
» legato coll' azione che lo segue, e deter-
» mina questa azione; o il contrario ha
» luogo. Nel primo caso l' agente non sa-
» rebbe mica libero. Se al contrario questo
» stato anteriore d' inazione non è legato al-
» l' azione, che gli succede, e se esso non
» la determina, fa d' uopo convenire allora,

» che un primo atto non dipende in alcuna
» maniera dallo stato anteriore dell' agente;
» ciò che è contrario al principio di causa-
» lità, unico fondamento della possibilità
» dell' esperienza, e distrugge ancora il con-
» cetto di causa. (a)

§. 29. Le tesi, e l' antitesi, di cui abbiam parlato sino a questo momento, hanno avuto tutte i loro difensori, e le hanno tuttavia. Vi sono stati, e vi sono de' filosofi, che hanno sostenuto l' eternità, e l' infinità del mondo; e vi sono stati, e vi sono al contrario di coloro, che hanno preteso di dimostrare il contrario. Similmente la divisibilità infinita della materia ha avuto i suoi difensori, come l' hanno avuto le monadi. Si è disputato, e si disputa tuttavia su l' esistenza delle cause libere. Le tesi, e l' antitesi, che abbiamo esposte, sono state dunque effettivamente l' oggetto delle dispute de' metafisici. Ma riguardo alla quarta contradizione della ragione non può dirsi lo stesso. La tesi è ricevuta dall' universal consenso de' metafisici, e dallo stesso universal consenso è rigettata l' antitesi. La tesi è la seguente: » Il mondo non può esistere,

---

(a) *Kinker loc. cit.*

» senza che esista o nel mondo, o fuori del
» mondo un essere necessario.

L' antitesi è la seguente : » Non esiste » nè nel mondo nè fuori del mondo alcun » essere assolutamente necessario.

La natura visibile ci offre alcuni fenomeni passaggeri e contingenti : i filosofi metafisici hanno da ciò concluso unanimamente, che l' esistenza di un qualche essere necessario è incontrastabile ; ma hanno differito nel determinar questo essere : alcuni han supposto una sola sostanza nel mondo, ed hanno riguardato questa come l' essere necessario : altri han supposto molte sostanze, riguardandole come assolutamente necessarie. A questi due sistemi, che sono il *panteismo*, e l' *atomismo* si riducono tutti i sistemi de' metafisici, che han posto nel mondo l' essere necessario. I teisti, i quali han distinto l' essere necessario dal mondo, hanno riguardato questo essere come la causa prima, ed indipendente, la quale sia o creatrice, o almeno ordinatrice dell' universo. Tutti questi varii sistemi han dunque convenuto nell' ammettere l' esistenza di un qualche essere necessario. Non vi è dunque stato alcun filosofo, il quale abbia sostenuto l' antitesi kantiana.

Ma esponghiamo questa tesi coll' antitesi.

TESI IV.

» *Il mondo non può esistere, senza*
» *che nello stesso tempo esista, sia nel*
» *mondo stesso, come facendone parte,*
» *sia fuori del mondo, come causa della*
» *sua esistenza, un essere necessariamente*
» *esistente.*

PROVA

» Il mondo sensibile contiene una serie
» non interrotta di variazioni. Tutte queste
» variazioni contingenti dipendono da una
» condizione, che dee precedere ciascuna
» contingenza nel tempo. Ogni contingenza è
» dunque condizionale. Ma il condizionale
» non è giammai dato, che non sia data
» con esso la serie intera delle condizioni,
» e con questa l' incondizionale stesso; la
» condizione prima di ogni contingenza, l'es-
» sere assoluto e necessario dee dunque es-
» sere stato esistente prima che esistesse al-
» cuna cosa di accidentale.

» Questo essere necessario appartiene al
» mondo sensibile; perchè ogni condizione
» dee esser legata al condizionale, che ne è
» la seguela.

ANTITESI

» *Non esiste nè nel mondo, nè fuori*
» *del mondo alcun essere assolutamente*
» *necessario, che sia esso stesso il fonda-*
» *mento della sua propria esistenza.*

PROVA

» Supposto che l' universo, o qualche
» essere che ne è parte, esistesse necessaria-
» mente; bisognerebbe, che si trovasse nel-
» la serie delle variazioni fenomenali dell' u-
» niverso un cominciamento assoluto neces-
» sario, incondizionale, ciò che ripugna al-
» la legge universale, che sottomette tutti i
» fenomeni a condizioni esistenti nel tempo.

Per sentir la forza di questo ragionamento di *Kinker*, si osservi, che un essere indeterminato non può esistere.

L' universo dunque supposto necessario dovrebbe esistere in uno stato determinato; e questo stato dee essere originario, primitivo, ed indipendente da qualunque condizione, o stato antecedente.

» Se la serie stessa fosse senza comin-
» ciamento, tutti i termini della serie sareb-
» bero contingenti; ma la serie intera sa-
» rebbe incondizionale, il che involve con-
» tradizione.

» Intanto non vi ha alcun mezzo fra
» queste due supposizioni, o la serie de'
» fenomeni ha cominciato, o non ha comin-
» ciato. Or se, come noi l' abbiamo prova-
» to, l' essere esistente necessariamente è
» impossibile, tanto nell' uno che nell' altro
» caso; dobbiamo concludere, che non può
» esservi alcuna cosa nel mondo, che esista
» necessariamente.

» È ugualmente impossibile, che esista
» fuori dell' universo un essere necessario.
» Poichè bisognerebbe, che l' essere neces-
» sario, come primo termine, nella serie
» delle cause di tutto ciò che è contingente
» nell' universo, fosse egli stesso il comin-
» ciamento, il primo anello di questa catena
» di variazioni contingenti. E se si ammette,
» che l' essere necessario dà un comincia-
» mento a questa serie; si dee allora attri-
» buirgli l' atto di cominciare una cosa nella
» serie. Ma questo atto suppone, a luogo
» suo, una causalità nel tempo, una ra-
» gione di questo cominciamento di azione,
» che l' ha preceduto, e determinato. Di
» questa maniera l' essere necessario si tro-
» verà nel tempo; egli apparterrà alla serie
» delle cause, che operano nel tempo, cioè
» al mondo, il che è contro l' ipotesi di
» una causa separata dal mondo. Non esiste,
» in conseguenza, nè nel mondo, nè fuori

» del mondo alcun essere esistente necessa-
» riamente, e per se stesso. (a)

Sebbene, come ho osservato, non vi sia alcun filosofo, per quanto io sappia, che abbia sostenuto l' antitesi; pure riflettendo su la stessa, si possono fare delle utili osservazioni. Niun filosofo ha sostenuto il progresso sia finito, sia infinito di sole sostanze contingenti. Ma molti filosofi han sostenuto il progresso infinito delle modificazioni contingenti. Abbiamo ciò provato cogli esempii di *Spinosa*, e di *Mirabaud*. Ora la ragione non trova alcuna ripugnanza ammettendo il secondo progresso, di ammettere eziandio il primo; e la sola forza del pregiudizio può impedirci di riguardare come impossibile il primo, e come possibile il secondo. Una serie di modificazioni contingenti ci offre una serie di condizionali senza condizione. Lo stesso ci presenta la serie delle sostanze, o degli esseri contingenti. Se la prima serie si ammette, con qual ragione si può negare la possibilità della seconda? Se si ricorre al principio: *nulla si fa dal nulla*, non si avanza alcun passo nella questione: intendendosi con questo prin-

(a) *Kinker loc. cit.*

cipio, che nulla può cominciare ad esistere, esso è contrario all' incominciamento di qualunque modificazione non meno che all' incominciamento di qualunque essere. Il filosofo di Koenisberg ha forse badato alla sola natura intrinseca de' raziocinii, piuttosto che al fatto, nel produrre fuori la sua antitesi.

§. 30. Inoltre la tesi e l' antitesi si trovano negli argomenti contrarj de' combattenti. Difatto i filosofi, che vogliono stabilire l' esistenza dell' essere necessario fuori del mondo, provano, che il mondo non offre se non che cose contingenti, e che non può in esso esservi alcun essere necessario: i loro avversarj cercano di provare, che non vi ha un essere necessario fuori del mondo. Riunendo insieme l' asserzione degli uni, e degli altri si fa l' antitesi di cui abbiamo parlato.

» Egli è dunque chiaro, che le quattro » tesi menzionate, ugualmente che le loro » antitesi, possono esser provate della ma» niera la più rigorosa; poichè la prova di » ciascuna proposizione in particolare è de» dotta dalla falsità della sua contradittoria.

» Qual partito prenderà dunque la ra» gione? Dopo di aver combattuto lunga» mente, ed inutilmente contro di se stessa, » si getterà ella per ultima risorsa nel brac» cio dello scetticismo, ridotta a credere, » che la sua propria fiaccola non può ri-

» schiararla nella discussione la più impor-
» tante per lei. (*a*)

» Questa maniera di riguardare il con-
» trasto delle asserzioni, e piuttosto di ge-
» nerarlo, non già per decidere a favore
» dell' una, o dell' altra; ma per ricercare
» se la cosa proposta non si aggiri in un
» semplice fumo, che ciascuno cerca di
» prendere, e nel quale anche preso non
» si troverebbe alcun profitto; una tal ma-
» niera e strada, io dico, può chiamarsi la
» *strada scettica*. Essa differisce totalmente
» dallo scetticismo, che è il decreto dell' ar-
» tificiosa ignoranza, che imitando l' appa-
» renza della scienza, rovescia interamente i
» fondamenti dell' intera cognizione, in mo-
» do che per quanto gli è possibile, non le
» lascia in alcun luogo alcuna stabilità, e
» certezza. (*b*)

» In questo labirinto di contradizioni,
» in cui la ragione si arresta bilanciata dal-
» l' evidenza di una parte, e dalla stessa
» evidenza dell' altra, la *critica* viene a
» rischiararla sul suo errore; *la critica*

(a) *Kinker loc. cit.*
(b) *Kant*, *dialettica trascendentale lib.* 2. *sez.* 2.

» *della ragion pura*, scienza incognita sinò
» a' nostri giorni, e la cui scoverta era ri-
» servata a *Kant*, ed a cui questo genio
» infatigabile ugualmente che profondo ha
» dato il più grande sviluppamento. Semplì-
» ce nel suo cammino come ferma ne' suoi
» principii, e sicura nelle sue deduzioni,
» la critica c' insegna, che le pretese verità,
» le quali si mostrano a noi sotto un dop-
» pio aspetto, e sotto forme contradittoric,
» non sono in effetto, se non che delle illu-
» sioni, e che l' oggetto de' problemi co-
» smologici contradittorii non è se non che
» un essere di ragione.

» Noi abbiamo fatto vedere più sopra,
» che tutto ciò, di cui abbiamo la perce-
» zione nel tempo, e nello spazio, con
» tutti gli oggetti di un' esperienza possibile
» per noi, si limita a semplici fenomeni; a
» percezioni che non possono presentarsi a
» noi, che come quantità estese, o come
» serie di cambiamenti, ma che, come tali,
» nulla hanno di reale, fuori delle nostre
» percezioni e de' nostri concetti.

» Egli sembra, in verità, incontrasta-
» bile, che questi fenomeni, o apparenze,
» suppongono qualche cosa che apparisce,
» che si mostra a noi di una certa maniera,
» e di un' altra ad esseri diversamente orga-
» nizzati: intanto è impossibile di sapere, o
» ancora di congetturare colla menoma vero-

» somiglianza quale è questa cosa in se stes-
» sa, indipendentemente dalla nostra manie-
» ra di percepire. Noi possiamo dunque, in
» qualche maniera, riguardare un fenome-
» no, come un effetto, che in parte deriva
» da una cosa, che ci è assolutamente in-
» cognita; sebbene noi sappiamo, che essa
» ci modifica; ed in parte da noi stessi,
» che non ne siamo affetti, se non che di
» una maniera, originariamente, ed inva-
» riabilmente determinata dalla natura del
» nostro essere.

» Supposto che non vi fossero esseri,
» che ricevessero, secondo la nostra ma-
» niera, delle impressioni dalla parte delle
» cose in se stesse; allora non vi sarebbe
» nè tempo, nè spazio, ciò che farebbe
» sparire tutti i fenomeni, che ne dipendo-
» no. Allora che dunque noi disputiamo su
» l' esistenza finita, o infinita delle cose nel
» tempo, e nello spazio; o pure allora che
» mettiamo in questione, se la materia è o
» o non è divisibile all' infinito; questa di-
» sputa si aggira su di un equivoco; vale a
» dire, che noi prendiamo i fenomeni, per
» le cose in se stesse.

» Sia che, secondo la prima delle an-
» tinomie, io riguardi il mondo come finito
» nel tempo e limitato nello spazio, sia che
» lo riguardi come infinito sotto questo dop-
» pio rapporto: nell' uno come nell' altro

» caso, io prendo il mondo per un tutto
» completo, esistente come tale, non sola-
» mente nel mio concetto, ma indipenden-
» temente da esso, ed in se stesso, nel
» tempo, e nello spazio. Ma poichè il tem-
» po, e lo spazio non sono che forme della
» nostra sensibilità, forme che sono in noi,
» e che è assurdo di voler trasportare og-
» gettivamente alle cose, che sono fuor di
» noi; bisogna necessariamente, che la tesi
» la quale assegna de' limiti all' universo nel
» tempo e nello spazio, e l' antitesi, che
» rigetta questi limiti, sieno egualmente
» false. Un mondo sensibile, un mondo di
» fenomeni, esistente in se stesso, è una
» contradizione manifesta; e dire di un tal
» essere chimerico, il cui concetto è in se
» stesso contradittorio, che esso è finito, o
» che è infinito, si è cadere dall' una, e
» dall' altra parte nella stessa assurdità.

» Lo stesso è per rapporto alla seconda
» *antinomia*. Dire, che la materia è com-
» posta di parti semplici, è dire, che la
» serie delle parti, che la compongono è
» finita. Sostenere al contrario, che gli e-
» lementi della materia son composti, è di-
» re, che la stessa serie è infinita. Ora
» nell' uno, come nell' altro caso, si pren-
» de la materia per una cosa, che fuori del
» nostro concetto, e considerata in se stessa,
» ha, nello spazio, un' esistenza conforme

» al concetto, che noi ne abbiamo. In ciò
» appunto consiste l' illusione. La materia è
» un fenomeno; e noi comunque proseguia-
» mo la divisione, ciascuna parte divisa sa-
» rà sempre un fenomeno, concepito nello
» spazio divisibile; e per conseguenza ezian-
» dio divisibile essa stessa; senza che noi
» potessimo giammai pervenire a parti tal-
» mente semplici, che non sieno capaci di
» altra divisione, cioè che non sieno più
» fenomeni. La composizione della materia
» consistendo nella totalità di un numero
» infinito di parti, non è un dato per noi,
» come non lo è l' elemento indivisibile del-
» la materia. Concludiamo dunque, che una
» materia le cui parti esistono in se stesse,
» è un concetto contraddittorio. Così la tesi,
» e l' antitesi sono ugualmente false.

» Ciascuna delle tesi, ed antitesi mate-
» matiche, tende a riunire due concetti dia-
» metralmente opposti. La ragione, in que-
» ste proposizioni, pretende unire in un solo
» e medesimo concetto, la grandezza e la
» qualità dell' universo, che non sono in
» effetto, che nella nostra facoltà di conce-
» pire, con ciò che l' universo è in se stes-
» so e fuor del nostro concetto, cioè con
» un' incognita, che non può esser posta in
» equazione nè col tempo, nè collo spazio.
» Se si riunissero i concetti di *circolo*, e
» e di *quadrato* ne risulterebbe un'antinomia

» simile a quelle delle idee cosmologiche. *Un*
» *circolo quadrato non è mica rotondo*,
» potrebbesi dire, poichè esso è quadrato:
» *un circolo quadrato è rotondo*, potreb-
» besi rispondere, poichè è un circolo. Que-
» ste due conclusioni sarebbero egualmente
» false; perchè son fondate su di una sup-
» posizione assurda, come accade nelle anti-
» nomie matematiche della cosmologia. (*a*)

§. 31. » L'illusione nelle due ultime
» antinomie consiste in ciò, che la ragione
» vi considera come opposti due concetti fa-
» cili a conciliare. In queste antinomie *dina-*
» *miche* la tesi, e l' antitesi possono tutte
» e due esser vere, poichè la loro contra-
» dizione non è che apparente.

» Per procedere all' esame del contrasto
» fra la libertà di una parte, e la sugge-
» zione alle leggi della natura dall' altra, è
» facile di convincersi, che l' opposizione
» non è che apparente, e che è possibile
» di conciliare queste due proposizioni: *e-*
» *siste una libertà*: *tutto nella natura se-*
» *gue l' impulso delle leggi naturali.*

» È certo, che nell' universo sensibile
» tutto è legato nel tempo. Tutti gli avve-
» nimenti son successivi; e tutto ciò che

(a) *Kinker loc. cit.*

» accade, accade sempre, seguendo certe
» leggi, in conseguenza di un' altra cosa
» precedente. Ma ciascuna cosa essendo un
» fenomeno: una cosa che non ha esistenza,
» che nella nostra percezione; dire che,
» nell' universo, tutto si lega nella serie
» del tempo, non significa altra cosa, se
» non che in virtù della disposizione origi-
» nale della nostra facoltà di conoscere, noi
» non possiamo rappresentarci il mondo sen-
» sibile con tutti i cambiamenti, a cui son
» suggetti i fenomeni, che come legato nel
» rapporto di precessione, e di successione
» nel tempo. Ma da ciò non segue, che
» fuori di questa serie di variazioni, non
» possa esistere una cosa in se stessa, non
» sensibile, non fenomeno per noi, che sia
» il fondamento, la condizione primitiva de'
» fenomeni. Egli sarebbe ancora assoluta-
» mente impossibile, di rendere ragione
» dell' esistenza de' fenomeni, ripugnando di
» ammettere alcune cose in se stesse, che
» ci appariscono, sebbene noi ignoriamo as-
» solutamente quali sono queste cose. Tutto
» ciò che ne sappiamo si è, che esse non
» hanno alcun legame col tempo, questo
» non essendo se non che una forma della
» nostra facoltà di percepire.

» La tesi, e la sua pretesa antitesi non
» si escludono mica a vicenda nella terza
» antinomia: tutte e due possono esser vere.

» Noi abbiamo osservato più sopra , che u-
» na causa può molto bene essere di un' al-
» tra natura che il suo effetto. Così una co-
» sa può eziandio essere, sotto un rapporto,
» un effetto della natura , e sotto un altro
» rapporto effetto di una causa libera. Egli
» è vero , che fra le cause , che apparten-
» gono ad una serie , e per conseguenza a-
» gli stessi fenomeni , non se ne trova una ,
» che sia il primo termine di una serie :
» perchè allora ciascuna causa si trova esse-
» re , nella sua azione , un fenomeno sub-
» ordinato , come tale , alla legge generale
» della natura , in virtù della quale tutto
» ciò che avviene , dee avere un fondamen-
» to , una ragione anteriore della sua esi-
» stenza. Ma come noi ignoriamo ciò che
» può essere in se stesso un soggetto attivo,
» un agente , e che non lo conosciamo, che
» come si mostra a noi , in una serie o
» successione di tempo ; si può supporre ,
» senza assurdità , che un tal soggetto pos-
» segga una facoltà , che non è mica un
» fenomeno , e che intanto può essere una
» causa di fenomeni. Ora intanto che questo
» soggetto non è mica un fenomeno , non è
» necessario che sia soggetto alla legge , la
» quale vuole , *che tutto abbia una cau-*
» *sa.* (*a*)

(a) *Kinker loc. cit.*

Gli atti della nostra volontà, cioè i nostri voleri, son cose che cadono sotto l'esperienza, essendo cose sentite dal senso interno. Come cose sentite questi voleri son compresi nella serie de' fenomeni, o delle apparizioni.

Essi son riguardati come modi della sostanza pensante, i quali nascono nel tempo; e che suppongono delle cause antecedenti nel tempo, dalle quali dipendono: essi sono a vicenda cause di altri fenomeni seguenti.

Questi voleri così considerati appartengono alla serie de' fenomeni chiamata *natura*. In conseguenza son essi soggetti alla legge di causalità. Per tale considerazione l'esistenza degli atti della nostra volontà, che noi riguardiamo come liberi, non contradice mica la dottrina dell'antitesi: *tutto nella natura segue l'impulso delle leggi naturali*. Ma questi voleri essendo cose sensibili, o fenomeni, suppongono un fondamento reale, o una causa reale nel *noumeno*, cioè in una cosa in se, a noi ignota. Ora una tal causa, nascosta alla nostra esperienza, non appartiene alla natura fenomenica. In conseguenza quest'azione *noumenica*, da cui risulta il fenomeno, può non esser soggetta alla legge di causalità, la quale supporrebbe una causa antecedente, da cui tale azione derivi. Una siffatta azione, come cosa in se, può dunque non aver

origine, nè fine, cioè non esser soggetta alla determinazione del tempo; e quindi potrebbe considerarsi come avendo il potere di far cominciare una serie; senza che questa azione *noumenica* abbia una causa, che la determini. L' uomo è un fenomeno, come tutti gli altri esseri sensibili della natura; ma egli mostra in se alcune azioni, le quali non si mostrano determinate dalle impressioni del piacere e del dolore; ma dal *dovere*. Queste azioni hanno per fondamento reale una causa, nascosta a' sensi, ed all' esperienza: una tal causa può chiamarsi *libertà*. Ora questa libertà essendo un *noumeno*, è esente dalla legge di causalità, la quale è solamente applicabile a' fenomeni.

Kant concesse a' difensori del fatalismo, che il principio: *ogni effetto dee aver la sua causa*, è contrario alla libertà de' nostri voleri; ma egli ammise essere i nostri voleri, in quanto fenomeni, effetti di una causa in se, cioè di un *noumeno*, il quale non è nè nello spazio, nè nel tempo, e che perciò non è soggetto alla legge di causalità.

» Chiamo *intelligibile*, nella cosa soggetta a' sensi, ciò che non è apparizione.
» Per tal ragione, ove ciò che nel mondo
» sensibile dee essere considerato come apparizione, abbia inoltre inerente in se
» stesso una facoltà, la quale non sia soggetta a visione sensitiva; ma che possa

» essere tuttavia cagione di apparizioni ; la
» causalità di questa cosa potrà essere riguar-
» data sotto doppio aspetto , come intelligi-
» bile , cioè rispetto all' azione della mede-
» sima , riguardata questa azione come cosa
» per se stessa , e come sensibile riguardo
» agli effetti di questa cosa , i quali effetti
» son cose sensibili. Per tal ragione della fa-
» coltà di questo soggetto noi ci formeremo
» un concetto empirico , ed un altro intel-
» lettuale della sua efficienza ; i quali con-
» cetti hanno luogo insieme in un solo e
» medesimo effetto . . . Non essendo le ap-
» parizioni cose per se , debbono avere per
» fondamento un oggetto trascendentale ; così
» nulla può impedirci dal concedere a que-
» sto oggetto trascendentale , oltre della
» proprietà con cui apparisce , eziandio l' ef-
» ficienza , che non è a noi visibile , seb-
» bene l' effetto di essa ci sia visibile.

» E quindi in un soggetto del mondo
» sensibile avremo primieramente un *carat-*
» *tere empirico* , in forza del quale le sue
» operazioni , in qualità di apparizioni , si
» troveranno in tutto e per tutto connesse
» con altre apparizioni , coerentemente alle
» leggi costanti della natura. Dovrebbe inol-
» tre ad un tal soggetto concedersi un *ca-*
» *rattere intelligibile* ; col quale esso fosse
» bensì causa di quelle operazioni , come
» apparizioni , senza però essere subordinato

» esso stesso a veruna condizione della sen-
» sibililà, e senza neppure essere esso ap-
» parizione . . . . Non avrebbe in tal sog-
» getto nè origine, nè fine azione alcuna;
» ed esso non sarebbe quindi neppure tenu-
» to alla legge universale della determina-
» zione del tempo, alla quale soggiace tut-
» to quanto è mutabile; a quella che sta-
» bilisce, trovare ogni cosa, che accade,
» la propria causa nelle apparizioni dello
» stato antecedente . . . Da ciò ne viene, che
» fintantochè rimane *noumeno*, un essere
» così attivo sarà libero ed indipendente da
» qualsivoglia necessità di natura, come da
» quella, che s' incontra unicamente nella
» sensibilità. Per tal ragione di un tale og-
» getto trascendentale potrebbesi, a tutto
» buon diritto, asserire, che esso incomin-
» cia da per se i suoi effetti nel mondo
» sensibile, sebbene non incominci l' azione
» in se medesimo. Così la libertà, e la natura,
» ciascuna in suo pieno e perfetto significa-
» to, verrebbero nello stesso tempo a tro-
» varsi nelle stesse azioni, secondo che sa-
» ranno queste rapportate alla loro causa in-
» telligibile, o alla loro causa sensibile.

» Avendo, per esempio, alcuno con
» una maliziosa mensogna recato confusione
» e disturbo in qualche società, si cercano
» prima le cause moventi, onde ebbe ori-
» gine il mentire, quindi si giudica di

» quanto la stessa mensogna colle sue con-
» seguenze possa essere imputata al menti-
» tore. Pel primo aspetto si esamina il ca-
» rattere empirico del mentitore, sino alle
» sue sorgenti, e queste rilevansi nella mala
» educazione, nella cattiva compagnia, in
» parte anche nella malvagità di un naturale
» indurato alla vergogna, in parte se ne fa
» carico a spirito leggiero, ad imprudenza
» o sconsideratezza, nè si trascura di pren-
» dere in egual considerazione le cause oc-
» casionali sul proposito. In tutte queste
» cose ci versiamo nello stesso modo perfet-
» tamente, in cui sogliamo investigare la
» serie delle cause, che determinano un
» qualche effetto fisico. Ora sebbene credia-
» mo da tali cause determinata l'azione, nul-
» ladimeno non lasciamo di biasimare l' uo-
» mo; e non l' incolpiamo già del suo ma-
» laugurato naturale, nè delle circostanze,
» che su di esso hanno influenza, anzi nep-
» pure a motivo dell' antecedente suo tenor
» di vivere. Poichè si premette, ben potersi
» prescindere da qualunque abitudine, e
» considerare come non avvenuta la serie
» trascorsa delle condizioni, anzi doversi
» considerare il fatto come assolutamente in-
» dipendente da condizioni relative allo sta-
» to precedente; quasi che l' agente avesse
» col suo delitto principiata, con perfetta
» spontaneità, una serie di conseguenze.

» Questo biasimo si appoggia su di una leg-
» ge di ragione, in forza della quale que-
» sta ragione è riguardata come una causa,
» che poteva e doveva altrimenti determina-
» re la condotta dell' uomo, non ostante
» tutte le accennate condizioni empiriche.
» Anzi la causalità della ragione non si con-
» sidera per una semplice concorrenza, ma
» si riguarda come piena ed assoluta in se
» stessa, quando anche gl' impulsi sensitivi
» non fossero alla ragione favorevoli, ma
» pure contrarii; l' azione si attribuisce al
» carattere intelligibile dell' agente, il quale
» ha tutta la colpa della bugia propriamente
» nello stesso momento, in cui mentisce;
» la ragione perciò fu affatto libera, non
» ostante tutte le condizioni empiriche;
» ond' è che il fatto è tutto imputabile a
» colpa della medesima.

» In questo giudizio aggravante, si com-
» prende leggiermente, aversi avuto nel pen-
» siero, che niuno stato precede nella ra-
» gione, che il successivo determini, ed
» essa ragione, per conseguenza, non avere
» la menoma parte nella serie delle condi-
» zioni sensitive, che necessarie rendono le
» apparizioni, conforme alle leggi di natu-
» ra. Sta presente mai sempre la ragione a
» tutte le azioni dell' uomo, ed è sempre
» la stessa in tutte le situazioni del tempo,
» non è però essa medesima nel tempo, nè

» si trova in uno stato novello, in cui prima non fosse; ma rispetto al nuovo stato, essa è *determinante*, ma non *determinabile*. (*a*)

§. 32. » Ciò che si è detto delle tre » prime antinomie, è sufficiente a far prevedere ciò che ci rimane a dire della » quarta. Già si concepisce, non esser necessario, che un essere assolutamente incondizionale sia di una stessa natura cogli » esseri condizionali, che gli son subordinati, e de' quali è egli la condizione primitiva. In questa antinomia, la tesi e la » sua antitesi possono dunque ancora essere » ugualmente vere. Il mondo sensibile, come serie totale di cambiamenti continui, » che sono tutti contingenti, e dipendenti » gli uni dagli altri, non ripugna in alcun » modo all'esistenza di un essere necessario, » indipendente, esistente per se stesso, ed a se » stesso sufficiente. Ora questo essere non » essendo un fenomeno, non apparterrà mica al tempo, o alla serie continua de' » contingenti. Egli neppure esisterà come » primo anello di questa catena, che il

---

(a) *Kant dialettica trasc. sez.* IX. *scolio* I. *finale del libro* II.

» nostro occhio non può misurare; ma egli » sarà fuori della serie de' fenomeni, al di » là dell' universo sensibile. Egli non sarà » dunque sommesso alla legge di dipenden» za: egli sarà incondizionale, indipen» dente, e ciò non ostante necessario. In» tanto la legge della natura, la qual legge » sottomette tutti i fenomeni nella loro na» scita come nel loro annientamento, non » resterà meno nella sua integrità. Essa » può ancora spiegarsi molto meglio; poichè » si presenta una difficoltà insormontabile, » ad ammettere, per esempio, da un lato, » la serie intera degli effetti, come tante » seguele necessarie, nascenti dalla loro cau» sa, e determinate per essa, e di conside» rare, dall' altra, la serie intera delle cau» se anteriori, come una serie di cose con» tingenti, la cui esistenza non sarebbe pun» to necessitata. Ma l' essere necessario, ed » esistente per se stesso può esser conside» rato come un agente libero. (*a*)

» Il concepire una causa intelligibile » delle apparizioni, vale a dire del mondo » sensibile, ed il pensarla libera dall' acci» dentalità di cotal mondo, non ripugna nè

(a) *Kinker loc. cit.*

» al regresso empirico illimitato nella serie
» delle apparizioni, nè all' universale acci-
» dentalità delle medesime. (a)

Concludiamo: la filosofia critica, riguardo alle due prime antinomie, da essa chiamate *antinomie matematiche*, insegna, che la tesi, e l' antitesi son tutte e due false; riguardo alle due ultime antinomie, chiamate *antinomie dinamiche*, insegna, che la tesi, e l' antitesi possono tutte e due esser vere. Nelle prime i due partiti riguardano un fenomeno, ed una serie di fenomeni, come una cosa in se, esistente indipendentemente dalle nostre percezioni. Nelle seconde si riguardano le leggi de' fenomeni come universali, laddove esse non si estendono, che a' soli fenomeni, e non colpiscono mica i *noumeni*.

§. 33. » S' intende per *ideale* una co-
» sa, che non può applicarsi ad alcun' altra
» cosa, che con nulla é commensurabile,
» che è determinabile solamente, ma nello
» stesso tempo esattamente determinato dal
» concepimento puro della ragione. Un *idea-*
» *le* è dunque l' esistenza intellettuale, o
» determinata dal pensiere di una cosa co-

(a) *Kant loc. cit. n. IV.*

» me individuo, determinata completamente
» dall' idea sola della ragione: ne daremo
» degli esempii.

» La natura umana in tutta la sua per-
» fezione è un *ideale*, che racchiude, non
» solamente tutti gli attributi reali dell' u-
» manità, in un grado di estensione, e di
» perfezione, che quadra esattamente coll' i-
» dea, che abbiamo dello scopo il più alto
» della natura umana, ma eziandio tutto
» ciò, che al di là di questa idea stessa,
» appartiene alla determinazione progressiva
» di questo concetto.

» Virtù, Sapienza umana, in tutta la
» loro purità, sono *idee*; il saggio degli
» stoici è un *ideale*; cioè un uomo, un
» individuo, che non esiste, se non che nel
» pensiere, ma che quadra perfettamente col-
» l' idea della sapienza, e della virtù umana
» in tutta la loro perfezione.

» Nello stesso modo che l' *idea* ci for-
» nisce la regola, secondo la quale noi crea-
» mo, per così dire, ed effettuamo l' ideale
» nella nostra immaginazione; così l' ideale,
» è, nel suo ordine, l' originale, il model-
» lo per eccellenza, sul quale noi misuria-
» mo lo scopo, e la natura della cosa, di
» cui l' ideale esprime, o rappresenta la
» perfezione suprema. Noi non abbiamo al-
» tra misura delle nostre azioni morali se
» non che l' esempio di questo *uomo divino*,

» presente alla nostra immaginazione, a cui
» ci compariamo noi stessi, e dietro il qua-
» le noi possiamo giudicarci, per regolare
» la nostra esistenza morale su di questo
» modello, e tendere così incessantemente
» verso l' ideale della perfezione in questo
» genere, sebbene convinti di non potere
» giammai giungervi.

» Sebbene noi non siamo in diritto di
» attribuire con piena evidenza una realtà
» oggettiva ad un ideale; non possiamo in-
» tanto riguardar questo come una pura
» chimera. L' ideale è per la ragione una
» misura indispensabile, per designare il
» concetto di perfezione di ciascuna cosa nel
» suo genere, e determinare il grado d' im-
» perfezione di ciò, che non è punto per-
» fetto.

» L' ideale il più sublime, ed il più
» naturale all' uomo ragionevole è quello
» della divinità. Egli è chiamato nella filo-
» sofia critica, *ideale della ragion pura*,
» per eccellenza. La ragione, partendo dal-
» l' esperienza, si appoggia da principio su
» di ciò, che in questa esperienza è dato
» come esistente. Intanto questa prima esi-
» stenza, data nell' esperienza, cade se non
» è fondata su di qualche cosa, che sia es-
» senzialmente necessaria, e per conseguen-
» za immutabile. Da un altro lato questo
» essere incondizionale non sarebbe che un

» punto mobile, se non riempisse tutto,
» di maniera tale a non lasciar più alcun
» luogo alla supposizione di un altro fonda-
» mento. Così la ragione richiede un essere
» originariamente necessario ed infinito.

» Le prove della ragione speculativa,
» in favore dell' esistenza di Dio, si ridu-
» cono a tre. *Kant* le distingue per mezzo
» delle denominazioni di *fisico-teologica*,
» *cosmologica*, ed *ontologica*. Le due pri-
» me hanno per base l' esperienza, l' una
» tirandosi dal meccanismo dell' universo, e
» l' altra dall' esistenza dell' universo in ge-
» nerale; la terza è fondata sul concetto
» trascendentale dell' essere.

» Per la prova *fisico-teologica*, la ra-
» gione parte dall' esperienza. Innalzandosi
» alla contemplazione dell' universo, della
» sua grandezza maestosa, e della sua sor-
» prendente costruzione, lo spirito umano
» vi discovre un piano, un disegno re-
» golare. Vedendo in seguito l' incatenamen-
» to delle sue parti, e l' armonia delle sue
» molle, e ritrovando dappertutto una serie
» non interrotta di cause, e di effetti, egli
» rimonta, secondo le leggi della causalità,
» sino ad una prima causa, al di là del
» mondo sensibile, e de' limiti stretti del-
» l' esperienza.

La prova cosmologica ha pure l' espe-
» rienza per base, ma un' esperienza inde-

» terminata, la quale non indica in se stessa se non che l' esistenza del tale o tale » essere in generale, senza avere particolarmente in veduta il modo di questa esistenza.

» Finalmente per pervenire alla prova » ontologica dell' esistenza di Dio, la ragione si libera interamente da qualunque » esperienza, per non occuparsi, se non » che de' suoi concetti *a priori*.

» *Kant* comincia l' esame di questi tre » generi di prove da quello della prova ontologica. Affinchè l' essere infinito sia possibile basta, che il suo concetto non racchiuda alcuna contradizione. Ora il concetto di realtà, escludendo ogni negazione, ed ogni opposizione con se stesso, » dee esser possibile; poichè non vi ha di » contraddittorio all' *essere*, se non che la » negazione, o il *non essere*. Dopo di aver » così provato la possibilità dell' esistenza » di Dio, si parte da questo punto come » dato, per arrivare alla prova della sua » esistenza. Nel concetto che noi abbiamo » dell' infinita realtà possibile è già, dicesi, » racchiusa l' esistenza stessa. Ora è egli » impossibile di concepire l' esistenza dell' infinita realtà, senza concepire, nello » stesso tempo, questa esistenza come appartenente essenzialmente a questa infinita » realtà. La possibilità di esistere dunque e

» l' esistenza reale si trovano necessariamen-
» te legate nel concetto di questo essere :
» di maniera, che se questo essere non esi-
» stesse realmente, non sarebbe possibile,
» che esistesse. Per provare dunque, la sua
» esistenza reale, è sufficiente di provare
» la sua esistenza possibile.

» Questa prova non ha valore, che in-
» tanto che queste due proposizioni: *Dio*
» *può esistere*: *Dio esiste realmente*, si
» suppongono scambievolmente, e che tutte
» e due derivano dal concetto di un essere
» supremo, di maniera che rigettar l' una,
» ammettendo l' altra, sarebbe una contra-
» dizione manifesta.

» Ma noi osserveremo, sul bel princi-
» pio, al soggetto della possibilità, che si
» tratta quì, non di una possibilità *reale*,
» ma solamente di una possibilità *logica*.
» Affinchè una cosa sia logicamente possi-
» bile basta, che non sia in contradizione
» con se stessa: affinchè poi essa sia real-
» mente possibile bisogna, che si accordi
» co' fondamenti della nostra sensibilità, e
» del nostro intelletto. La possibilità reale
» suppone necessariamente la possibilità lo-
» gica; ma la seconda non suppone la pri-
» ma. Tutto ciò che è possibile nel pensie-
» re, non lo è perciò nella realtà. Tutto
» ciò, dunque, che nel mio concetto non
» è una contradizione, non è perciò real-

» mente possibile. Quanto meno son io dun-
» que autorizzato ad assegnare non solamen-
» te una possibilità, ma un' esistenza reale,
» e necessaria a ciò che può prendere il
» mio pensiere, per la ragione sola, che il
» mio pensiere può prenderlo?

» Se la ragione fosse autorizzata ad ef-
» fettuare il concetto dell' essere supremo,
» o a fondare la esistenza reale di questo
» essere, sul semplice concetto, che se ne
» ha; allora questa proposizione: *tutto ciò*
» *che noi concepiamo esiste realmente*,
» dovrebbe esprimere una verità incontra-
» stabile. Essa è intanto una proposizione
» molto assurda, per arrestarci più lungo
» tempo.

» La prova cosmologica comincia dalla
» esperienza. Noi partiamo da ciò che è
» contingente nell' universo, per concludere
» ad un essere necessario per se stesso, se-
» condo la legge della causalità o della ra-
» gion sufficiente. Ma ogni successione re-
» trograda nel tempo, e per conseguenza
» la serie delle condizioni, e delle cause,
» appartiene esclusivamente a' fenomeni, e
» così noi non siamo autorizzati ad applicare
» il principio di causalità al di là de' limiti
» dell' esperienza.

» La prova *fisico-teologica* ha ciò di
» comune colla prova cosmologica, che tut-
» te e due si fondano da principio su l' e-

» sperienza; ma la prima si limita, almeno
» nel suo principio, ad una parte determi-
» nata dell' esperienza, e particolarmente al-
» l' ordine, ed all' armonia sensibile, che
» si offrono a noi da tutte le parti nella
» natura . . . Egli è chiaro, che questa
» prova riposa tutta intera su di questa pro-
» posizione: *L' ordine, e la regolarità so-*
» *no impossibili, senza l' intervento di*
» *un essere regolatore.* Domandandosi per-
» chè? la risposta è tutta pronta: *Perchè*
» *noi non conosciamo altro principio del-*
» *l' ordine, se non che l' intelligenza.* Ma
» quando mai i limiti stretti della nostra co-
» noscenza son essi divenuti i limiti di ogni
» possibilità? Da ciò che noi non conoscia-
» mo mica altri principii dell' ordine, dob-
» biamo forse inferire, che non possano es-
» servene degli altri? E quando ancora ac-
» corderemmo questa proposizione, si sareb-
» be in diritto di domandare ancora: qual
» è l' ordine, qual' è la regolarità di cui
» quì si tratta? si tratta egli forse dell' or-
» dine fisico o dell' ordine morale, o pure dell'
» uno e dell' altro? L' ordine fisico, conforme-
» mente alla nostra maniera di concepire l' ordi-
» ne, ci conduce in verità, all' idea di un essere
» intelligente, che ha presieduto alla strut-
» tura del mondo. Ma da questo concetto a
» quella di un governatore morale dell' uni-

» verso la distanza è infinita. Noi troviamo
» dappertutto, nell' ordine fisico dell' uni-
» verso la mano dell' Artefice per eccellen-
» za; ma vi troviamo noi perciò l' essere
» sufficiente a se stesso, e per se stesso a
» tutto ciò che esiste, l' essere infinitamen-
» te buono, infinitamente saggio, infinita-
» mente misericordioso, il *Dio santo*? L' or-
» dine morale, ed uno scopo morale sem-
» brano dunque assolutamente necessarii,
» per riempire il vôto immenso dello spa-
» zio, che separa l' idea di Dio da quella
» di un supremo architetto. Ma quanto a
» tal riguardo le nostre vedute sono limita-
» te, ed insufficienti! Incapaci di prendo-
» re l' insieme degli esseri morali, e de'
» loro rapporti, rischiarati appena da un' e-
» sperienza molto limitata, non percepiamo
» che la menoma parte del mondo morale,
» e dell' ordine, che vi regna. E se ci li-
» mitiamo a questa debole esperienza le no-
» stre prove per l' ordine morale dell' uni-
» verso, non avranno piuttosto l' aria del-
» l' ironia, e della satira, che di un' asser-
» zione seria, e meditata? Principalmente,
» se arrestiamo i nostri sguardi sul piccolo
» pianeta, che ci è assegnato per dimora,
» potrebbe esso esser più mal governato
» quanto al morale (io parlo secondo il no-
» stro modo di vedere che è limitato all' e-

» stremo) se qualche genio geloso e male-
» dico lo dirigesse, o almeno ne dividesse
» l' impero con un buon genio?

» Se, come abbiamo testè dimostrato,
» alcuna delle tre prove, che può allegare
» la ragione per l' esistenza di Dio, non
» può sostenersi al tribunale della ragione
» stessa; che cosa bisogna egli concluderne?
» Che una teologia naturale, o fondata uni-
» camente su la ragione, è, considerata
» come scienza, così impossibile a stabilirsi
» da noi, nello stato attuale della nostra
» cognizione, che la pretesa scienza dell' a-
» nima e quella dell' universo. (*a*)

(a) *Kinker loc. cit.*

CAP. III.

ESAME DELLA DIALETTICA TRASCENDENTALE

§. 34. Il criticismo cerca, di dedurre le leggi fisiche della natura sensibile dalle leggi logiche e formali de' nostri giudizj. Esso s' impegna eziandio a dedurre la realtà illusoria del mondo metafisico dalle leggi logiche e formali de' nostri raziocinj. Esso, riguardo alla natura fenomenica, si propone di risolvere il seguente problema: *Come lo spirito colla sintesi delle sensazioni forma la natura?* Riguardo alla natura inaccessibile alla esperienza, esso si propone, di risolvere questo secondo problema: *Come lo spirito colla sintesi de' giudizj pone la natura assoluta o metafisica?* Il primo ed il secondo problema possono tutti e due esprimersi in un modo più semplice. La sintesi delle sensazioni si esegue per mezzo del

giudizio. La sintesi de' giudizj si esegue per mezzo del raziocinio. Il primo problema sarà dunque espresso : *Come lo spirito co' giudizj pone la natura fenomenica ?* Il secondo problema sarà espresso : *Come lo spirito co' raziocinj pone la natura assoluta o metafisica ?*

Considerando l' intelletto come facoltà logica, cioè come facoltà di giudicare, il criticismo ha determinato la natura dell' intelletto come facoltà trascendentale, cioè come l' unione de' concetti puri, originari, i quali costituiscono la natura della nostra facoltà di pensare. Questi modi del nostro pensiere divengono poi, nella combinazione colle forme della nostra sensibilità, e colle impressioni esterne, le leggi fisiche della natura sensibile.

Considerando similmente la ragione come facoltà logica, cioè nella formazione de' varj raziocinj; e perciò come facoltà di ragionare; il criticismo ha determinato la natura di questa ragione come facoltà trascendentale, ed ha concluso, che questa natura consiste nella forma dell' *assoluto*; forma a cui ha dato il nome d' *idea.* Questa idea legandosi, o combinandosi colle diverse spezie di condizionali offerti dall' esperienza, pone la natura metafisica, inaccessibile all' esperienza medesima.

Il primo punto del mio esame sarà dun-

que: *Kant ha egli ben determinato la legge della ragione come facoltà logica?*

§. 35. Ne' capitoli secondo e terzo del primo volume di questa opera io ho dimostrato, che la legge formale del raziocinio è l' *identità*. I logici comunemente hanno insegnato, che la legge del raziocinio è contenuta nelle due seguenti proposizioni: 1. A cui conviene il genere o la specie, convengono gli attributi di questo genere, e di questa specie, e ripugnano gli attributi ripugnanti a questo genere, ed a questa specie: 2. A cui conviene la definizione conviene il definito; ed a cui conviene il definito conviene la definizione: a cui non conviene la definizione non conviene il definito, e viceversa. Io ho osservato, che vi sono de' raziocinj, in cui la conclusione è ugualmente universale delle premesse. Può dunque esprimersi la legge del raziocinio nel seguente modo più generale: *Quelle cose, che sono identiche ad una terza cosa, sono identiche fra di esse*. La proposizione enunciata è identica; è quindi evidente per se stessa. La legge del raziocinio è dunque l' identità.

Nel capitolo terzo del primo volume di questa opera, io ho espresso la legge del raziocinio così: *In ogni raziocinio vi dee sempre essere un termine comune, perfettamente identico nella idea, fra la propo-*

sizione, che serve di principio, e la conclusione e vi dee essere ancora una proposizione, che faccia vedere l' identità o parziale, o perfetta, fra gli altri due termini del principio, e della conclusione. Questa legge è la stessa della legge d' identità, che ho testè enunciata. L' identità è dunque la legge formale del raziocinio. Lo spirito vede la conclusione, perchè vede le premesse: queste presentano due idee identiche ad una terza; e la conclusione presenta l' identità di queste idee fra di esse.

La legge d' identità, che abbiamo enunciato, è una *legge formale* del raziocinio.

Questo atto intellettuale si dee considerare sotto due aspetti, cioè riguardo alla sua *forma*, e riguardo alla sua *materia*. La forma del raziocinio consiste nella connessione necessaria della illazione colle premesse: Questa connessione è espressa dal vocabolo *dunque*, o da altri che gli son sinonimi: essa è essenziale al raziocinio; poichè questo consiste nella deduzione de' nostri giudizj. Le nostre scuole hanno perciò distinto nel raziocinio l' *antecedente*, il *conseguente*, e la *conseguenza*. L' antecedente è costituito dalle premesse. Il conseguente è l' illazione. La conseguenza è la connessione del conseguente coll' antecedente. Può esser vera la conseguenza, e falso il conseguente, come

nel seguente raziocinio: *ciò che ha parti è divisibile. La mente umana ha parti. Ella è dunque divisibile.* Il conseguente di questo raziocinio è falso ; ma la conseguenza è vera ; e per assicurarcene , esprimiamo la connessione fra l' antecedente , ed il conseguente , con una proposizione ipotetica , in cui l' antecedente sia la condizione , ed il conseguente il condizionato : *se la mente umana ha parti , ella è divisibile.* Qui non si afferma nè che la mente umaua ha parti , nè che ella è divisibile ; ma solamente si pone la connessione fra l' aver parti e l' esser divisibile ; la qual connessione essendo vera segue , che la conseguenza sia vera , sebbene il conseguente , *la mente umana è divisibile* sia falso. Il conseguente è falso , perchè una delle premesse è falsa , essendo falso , che la mente umana abbia parti.

Quando nel raziocinio è vera la conseguenza , vale a dire , quando vi è la connesione fra l' antecedente ed il conseguente , il raziocinio si dice vero *formalmente* ; nel caso contrario si dice *formalmente falso.* Il seguente raziocinio , per esempio ; *Socrate fu filosofo : alcuni filosofi son giusti* ; *Socrate fu dunque giusto* è formalmente falso. Tutte le proposizioni , che lo compongono son vere ; e perciò esso è *materialmente* vero ; ma è formalmente falso ; poichè l' illazione non segue dalle premesse ; non se-

guendo dall' essere giusti alcuni filosofi, che il tale filosofo debba essere giusto. Al contrario se si dicesse: *Socrate fu un filosofo: ogni filosofo è giusto; Socrate fu dunque giusto* il raziocinio sarebbe formalmente vero, e materialmente falso; essendo falso, che ogni filosofo è giusto.

Un raziocinio è dunque materialmente vero, quando tutti e tre i giudizj, di cui esso si compone, son veri. È materialmente falso, quando tutti, o almeno uno de' giudizj, che costituiscono il raziocinio, è falso, È formalmente vero, quando vi è la connessione fra l' antecedente ed il conseguente. È formalmente falso, quando l' enunciata connessione non vi è.

La dottrina esposta appartiene alla logica elementare; ma è stato utile il farne quì menzione, per aprirmi la strada a stabilire, su la natura del raziocinio, delle importanti verità, che mi sembra di non essere state ravvisate da' più celebri contemplatori dello spirito umano.

La connessione necessaria, fra l' antecedente ed il conseguente, è dunque una legge formale, essenziale a qualunque raziocinio. Questa connessione necessaria può esprimersi con una proposizione ipotetica; una tal proposizione sarà dunque una proposizione necessaria. Ora tutte le proposizioni necessarie debbono esprimere giudizj identici,

o analitici ; poichè , come abbiamo ampiamente dimostrato antecedentemente in questa opera , questi soli giudizj possono , per lo spirito , esser necessarj. Lo spirito , per vedere una connessione necessaria fra l' antecedente ed il conseguente di un raziocinio , dee vedere , fra il primo , ed il secondo , una relazione d' identità. Ciò vale quanto dire , che dee guardare l' illazione come identica colle premesse. La conseguenza de' logici è dunque questa identità ; e questa identità è la legge formale del raziocinio.

§. 36. Egli non bisogna confondere l' identità formale del raziocinio coll' identità materiale. La prima dee trovarsi in ogni raziocinio ; la seconda può non trovarsi ; poichè non é necessario , che tutti i giudizj di un raziocinio sieno analitici ; ma possono entrare nello stesso de' giudizj empirici , che sono sintetici , ed in conseguenza non identici.

Abbiamo posto fuori di dubbio, in questa opera , la distinzione fra i giudizj analitici , puri , *a priori* , ed i giudizj sintetici , sperimentali , *a posteriori*. Il raziocinio, essendo composto di tre giudizj , segue , che i nostri raziocinj sono o *puri* , o *empirici* , o *misti* ; e ciò secondo la diversità de' giudizj , che ne sono la materia. Son puri allora che tutti i giudizj , che li compongono son puri , come sarebbe il seguente raziocinio-

nio: *due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse. Ora quattro unito a due è uguale a sei, e tre unito a tre è uguale a sei, quattro unito a due è dunque uguale a tre unito a tre.* Tutti i raziocinj delle matematiche pure son puri; perciò tali scienze si riguardano come scienze pure, razionali, *a priori.* I raziocinj sono empirici, allora che tutti i giudizj, che li compongono, sono empirici, come sarebbe il seguente: *ogni primavera è seguita dall' està. La stagione attuale, in cui scrivo, è primavera; questa stagione sarà dunque seguita dall' està.* I raziocinj son misti, allorchè si compongono di giudizj puri, e di giudizj empirici, come sarebbe il seguente: *tutte le quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse; ciascuno de' quattro lati del mio tavolino è uguale ad una canna, tutti questi quattro lati son dunque uguali fra di essi.* La seconda proposizione esprime un giudizio empirico; laddove la prima ne esprime uno *a priori.* Le matematiche miste son composte di raziocini misti.

Da ciò segue 1. che ne' raziocinj puri vi ha un' identità materiale ed un' identità formale. Vi è la prima, perchè ciascuno de' tre giudizj è un giudizio identico; vi è la seconda; perchè questa è essenziale ad ogni raziocinio non potendo esservene alcuno senza l' identità fra

l' antecedente, ed il conseguente. Segue, in secondo luogo, che ne' raziocinj empirici non vi è che la sola identità formale; poichè ciascuno de' giudizj, di cui è composto un giudizio empirico, è un giudizio sintetico, non analitico; ed in conseguenza non identico; non vi è dunque alcuna identità materiale in tali raziocinj; ma è indispensabile l' identità formale, senza la quale non vi sarebbe raziocinio. Segue, in terzo luogo, che ne' raziocinj misti vi è l' identità materiale in parte; perchè una delle premesse dee essere un giudizio identico, e l' altra un giudizio sperimentale; e perciò non identico; e vi è pure l' identità formale.

Per distinguere, in un modo chiaro, queste due identità, riproduciamo i raziocinj addotti in esempio, e diamo all' antecedente la forma di una proposizione ipotetica. *Se due quantità sono uguali ad una terza; e se quattro unito a due, e tre unito a tre, sono uguali ad una terza quantità, cioè a sei; quattro unito a due sarà uguale a tre unito a tre. Ma due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse; e quattro unito a due e tre unito a tre sono uguali ad una terza quantità, cioè a sei; dunque ec. Se ogni primavera è seguita dall' està, e se l' attuale stagione, in cui scrivo, è primavera; questa stagione sarà seguita dall' està. Ma ogni*

primavera è seguita dall' està, e l' attuale stagione in cui scrivo, è primavera; dunque ec.

Se tutte le quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse, e se ciascuno de' quattro lati del mio tavolino è uguale ad una terza quantità, cioè alla canna tutti i quattro lati del mio tavolino sono uguali fra di essi. Ma tutte le quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse; e ciascuno de' quattro lati del mio tavolino è uguale ad una terza quantità, cioè alla canna; dunque ec.

La maggiore, e la minore del primo raziocinio esprimono giudizj identici. La sola maggiore del secondo raziocinio esprime un giudizio identico. La maggiore, e parte della minore del terzo raziocinio esprimono giudizj identici; laddove l' altra parte della minore esprime un giudizio empirico; e perciò non identico. La minore di questo terzo raziocinio si risolve in due proposizioni: la prima è: *le quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse*: la seconda è: *ciascuno de' quattro lati del mio tavolino è uguale ad una canna.* La prima proposizione esprime un giudizio identico, la seconda un giudizio empirico. La maggiore di ciascuno de' tre raziocinj recati in esempio essendo identica, e questa maggiore esprimendo la conseguenza, cioè la connessione fra

l' illazione e le premesse, segue, che la conseguenza del raziocinio consiste nell' identità fra l' antecedente ed il conseguente; e che l' identità formale è indispensabile per ogni raziocinio; e finalmente, che bisogna distinguere l' identità formale del raziocinio dall' identità materiale dello stesso.

§. 57. La distinzione delle due identità è molto importante. Per non averla fatta, alcuni Autori, molto abili nella scienza dell' intendimento umano, hanno commesso de' falli nella spiegazione del raziocinio: » Si è » sempre supposto, dice Dugald Stewart che » la verità degli assiomi matematici sia in- » tuitivamente evidente. Ora il primo di que- » sti assiomi, nell' ordine in cui Euclide gli » enuncia, contiene, che se A è uguale a B, » e B uguale a C; A e C sono uguali. Noi » potremmo provar facilmente, che la facol- » tà, la quale percepisce la relazione fra A » e C é la stessa di quella, che percepisce » la relazione fra A e B; e fra B e C. Quan- » do la relazione di eguaglianza fra A e B » è stata una volta percepita, A e B non » sono più, se non che nomi differenti di » una sola e medesima cosa. Un esame at- » tento della struttura de' sillogismi conduce » ugualmente a credere, che la facoltà di

» ragionare è compresa nelle facoltà, che no-
» miamo intuizione, e memoria. (*a*)

Io convengo, che la legge d' identità, enunciata di sopra, è una verità primitiva, e di un' evidenza immediata; poichè altrimenti si potrebbe provare con un raziocinio la legittimità del raziocinio, il che sarebbe una petizion di principio. Ma ciò non impedisce, che si distinguano due specie di evidenza, l' evidenza immediata, e l' evidenza mediata. Una proposizione, è immediatamente evidente, quando è evidente per se stessa; essa è mediatamente evidente, quando suppone altre proposizioni, senza le quali non sarebbe evidente. Ora la conclusione del raziocinio suppone l' esistenza delle premesse nello spirito; la conclusione di un raziocinio puro è dunque di evidenza mediata. Io dico di un raziocinio puro, perchè il termine di evidenza si suole applicare alle proposizioni necessarie solamente. La conclusione di un raziocinio puro, io dico, può non essere evidente per se stessa, potendosi non percepire immediatamente l' identità fra il sogget-

---

(a) *Estratto dal corso di fil. mor. p.* 1. *Sez.* IX. *negli elem. della filosofia dello spirito, traduzione di Prévost.*

to ed il predicato; ed intanto esser evidente mediatamente per l' identità del pensiere da essa espresso col pensiere totale espresso dalle premesse. In forza di questa secónda evidenza, la quale è immediata, si percepisce la relazione d' identità fra il soggetto ed il predicato della conclusione; e questa percezione costituisce l' evidenza mediata. Il filosofo citato non avendo distinto l' identità formale dalla identità materiale è caduto nell' errore, di confondere l' evidenza immediata coll' evidenza mediata. Nello stesso errore è caduto *Kant*.

Questi nega, che la proposizione, *sette più cinque è uguale a dodici*, sia identica. Ma io ho dimostrato nel §. 114. del terzo volume di questa opera, che nell' enunciata proposizione si trova l' identità mediata.

§. 38. La legge formale del raziocinio è dunque l' identità, fra l' illazione e le premesse, o per dir lo stesso con altri termini, l' identità fra il conseguente e l' antecedente del raziocinio. Il filosofo di Koenisberg pone questa legge formale nella seguente proposizione: *Dato il condizionale, si dee dare la serie intera delle condizioni, ed in conseguenza l' assoluto.* Ciò è affatto falso. Lo spirito è persuaso della verità dell' illazione, perchè vede l' illazione identica colle premesse. *Kant* non ha dunque ben determinato la natura della ragione come facoltà

logica; ed è questo il primo errore da lui commesso nella dialettica trascendentale.

Egli non bisogna confondere la conoscenza dell' oggetto condizionale coll' esistenza di questo oggetto. La conoscenza di un oggetto condizionale può, nel raziocinio, non essere condizionale, potendo essere una verità primitiva, e costituire la premessa di un raziocinio; l' illazione di un raziocinio dall' altra parte può essere la conoscenza dell' assoluto, nell' atto che questa conoscenza è, in se stessa considerata, un condizionale. Altrimenti: la conoscenza di un effetto può esser la condizione della conoscenza della causa. *La neve, la grandine ec. sono effetti: ogni effetto suppone la causa da cui deriva; vi è dunque la causa della neve, della grandine ec. Io sono un essere condizionale: l' esistenza del condizionale suppone quella dell' assoluto; vi è dunque l' assoluto.*

Se la legge formale del raziocinio fosse la proposizione kantiana, lo spirito dovrebbe partire dall' illazione, per giungere alle premesse: egli fa tutto al contrario, dalle premesse scende all' illazione. *Kinker* scrive: » L' esistenza delle cose a cui le idee » della ragione son relative è impossibile ad » esser provata. Poichè la ragione è la fa» coltà che ci dà queste idee, nello stesso » tempo, che essa ci forza di adottarle, per

» rimanere i nostri principj all' unità, e dar
» loro una generalità assoluta; egli è chia-
» ro, che essi non possono essere il risulta-
» mento di conseguenze legittime. Noi non
» rimontiamo giammai dalle conseguenze a'
» principj; al contrario noi partiamo da' prin-
» cipj per discendere alle conseguenze; poi-
» chè ciascuna conseguenza, essendo un ef-
» fetto di ragione, dee avere la sua sorgen-
» te in un principio superiore come causa
» di ragione. (*a*)

Se nel raziocinio, io dico a Kinker, noi andiamo da' principj alle conseguenze, o dall' assoluto al condizionale, la legge formale della ragione, nel suo uso logico, non può esser quella, che ci obbliga di salire dal condizionale all' assoluto. Essa avrebbe dovuto enunciarsi in questo altro modo: *Dato l'assoluto si dee dare il condizionale.* Ma un tal principio non può ammettersi; poichè l'assoluto, secondo lo stesso criticismo, non è giammai un dato per noi.

La legge formale della ragione, nel suo uso logico, è dunque l' identità. La ragione operando secondo questa legge, e partendo dal condizionale pone la realtà dell' assoluto. Il filosofo citato ci dice, che la ragione non

---

(a) *Loc. cit.*

può essere giammai autorizzata a porre l' assoluto, come un' illazione legittima; poichè l' assoluto dee essere un principio; ma egli confonde a torto l' assoluto del raziocinio coll' assoluto, che è l' oggetto del raziocinio. L' assoluto del raziocinio, come ho osservato, può essere benissimo la conoscenza del condizionale, ed il condizionale del raziocinio, cioè la conclusione può benissimo essere la conoscenza dell' assoluto.

I kantiani dicono, che le idee della ragione servono a render perfetta la legge sintetica dell' essere conoscitore rimenando alla più perfetta unità le nostre conoscenze. Così coll' idea psicologica dell' anima noi rimeniamo ad un solo e medesimo soggetto tutta la varietà delle nostre rappresentazioni, coll' idea cosmologica riduciamo sotto un tutto assoluto i tutti parziali, e coll' idea teologica, leghiamo tutte le diverse cause ad una causa unica. Questa legge non è, eglino dicono, che la legge formale del raziocinio, con cui riduciamo un giudizio sotto di un altro giudizio, cioè la conclusione sotto della maggiore. Noi, io dico, nel ragionare vediamo la conclusione nella maggiore, e l' identità è perciò la legge formale di questo atto; ma l' assoluto che precede il condizionale del raziocinio non è l' assoluto, che è l' oggetto della conoscenza dedotta od' illazione del raziocinio medesimo.

§. 59. *Kant* scrive » In ogni conclusio-
» ne vi è una proposizione, la quale serve
» di fondamento; un' altra che deriva dalla
» prima, e finalmente la conseguenza, se-
» condo la quale trovasi necessariamente con-
» nessa la verità della prima colla verità del-
» la seconda. (*a*)

Il filosofo citato abusa del linguaggio nelle verità le più ovvie. Il vocabolo di *conclusione*, nel passo recato, è preso pel vocabolo *raziocinio*.

Egli dice, che la maggiore proposizone produce la minore; o che la minore deriva dalla maggiore. Ciò è interamente falso. Le due proposizioni possono essere indipendenti l' una dall' altra; poichè l' idea del genere non suppone l' idee di tutte le spezie, nè quella della spezie l' idee di tutti gl' individui. La proposizione: *ciascuno de' quattro lati del mio tavolino è uguale ad una canna*, non dipende mica dalla proposizione: *le quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse*; la qual proposizione è la maggiore nel raziocinio del terzo esempio. La maggiore, e la minore del raziocinio possono, in conseguenza, essere tutte e due verità primitive, o indipendenti l' una dall' al-

(a) *Kant dell' uso logico della ragione.*

tra. Quindi è, che nel ragionare si può indifferentemente porre in primo luogo la minore, o la maggiore, si dirà dunque bene: *ciascuno de' quattro lati del mio tavolino è uguale ad una canna. Ma le quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse; dunque ec*; e si dirà pure: *le quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse; ma ciascuno de' quattro lati del mio tavolino è uguale ad una canna; dunque ec.*

Ma ecco ciò, che ha potuto fare illusione a *Kant*. La legge dell' associazione de' nostri pensieri esercita la sua influenza ne' raziocinj, e nelle dimostrazioni. In forza di questa legge l' idea della specie può far nascere l' idea del genere, e l' idea del genere può far nascere quella della specie: le due proposizioni dunque chiamate da' logici *la maggiore e la minore* si legano scambievolmente per mezzo dell' associazione delle idee. Io suppongo, di avermi formato l' idea di una cosa, che chiamo *animale*, e che questa idea sia l' idea generale di una cosa, che ha vita, moto spontaneo, e senso: una tale idea essendo nel mio spirito suppongo, di vedere in lontananza una bestia ignota, che non conosco se sia una cosa inanimata o pure animata; e suppongo in oltre di vederla poco dopo, al mio avvicinamento, prender la fuga: io dirò tosto: *ciò che ho veduto è*

un animale; ed il motivo di questo giudizio sarà l' aver osservato, che la cosa da me veduta nel veder me è fuggita; il che vale quanto dire, averla io osservata fornita di vita, di moto spontaneo, e di senso. Parlando dell' immaginazione, nel terzo volume, ho stabilito la legge dell' associazione delle idee: *la percezione passata ritorna tutta allora che ne ritorna una parte.* Questa legge concorre quì a farmi eseguire l' atto del raziocinio. Dopo che la bestia ignota colpisce i miei sensi, e che io giudico, essei essa dotata di vita, di moto spontaneo, e di senso, mi ritorna una parte del seguente pensiere: *ciò che ha vita, moto spontaneo, e senso è animale*, mi si dee perciò risvegliare l' intero pensiere; io dirò dunque: *ciò che ho veduto ha vita, moto spontaneo, e senso*; *ma ciò che ha vita, moto spontaneo, e senso, è animale dunque ec.* Ecco come la maggiore è legata alla minore per l' associazione de' nostri pensieri.

Sarebbe però errore il concludere, che il raziocinio sia un atto dell' immaginazione, e che sia spiegabile colla sola legge dell' associazione. Il raziocinio consiste nella deduzione dell' illazione. Un tale atto è un prodotto delle due facoltà di analisi, e di sintesi; di analisi, perchè il giudizio dedotto vedendosi, per mezzo della minore, compreso nella maggiore, si separa dalla mag-

giore, di sintesi, perchè lo stesso giudizio si lega, per mezzo dell' identità, colle premesse, ed il raziocinio intero riceve l' unità sintetica.

È anche un errore il confondere il giudizio col raziocinio. Il primo consiste nella sintesi delle idee, il secondo nella sintesi de' giudizj.

Nel passo che abbiamo testè recato *Kant* dice, che l' illazione lega la maggiore colla minore. Ciò è alieno dal vero, come abbiam ampiamente spiegato.

§. 40. Il filosofo citato continua così. » La » ragione, nel suo impiego logico, cerca la » condizione universale del suo giudizio; nè » il raziocinio è altra cosa se non che un » giudizio, mediante l' assunzione della pro- » pria condizione sotto una regola universa- » le (proposizione antecedente) la qual re- » gola trovandosi essa pure esposta allo stes- » so esperimento della ragione, e dovendo » quindi esser cercata, per quanto può cer- » carsi, la condizione della condizione, (me- » diante un prosillogismo), è evidente, che, » nell' uso logico, il principio fondamentale » proprio della ragione consiste, nel trovare » ad applicare l' assoluto alla cognizione con- » dizionata dell' intelletto, con che viene a » compiersi l' unità dell' intelletto.

» Questa massima logica però non può » annoverarsi, fra i principj della ragion pu-

» ra, se non si ammette: *Dato ciò, che*
» *dipende da un altro come da una con-*
» *dizione, ed una legge, si dee dare an-*
» *cora l' intera serie delle condizioni, e*
» *delle leggi; e perciò lo stesso assoluto,*
» *il quale si contiene nell' oggetto unito*
» *alla serie intera delle condizioni.*

Questa maniera di ragionare del filosofo di Koenisberg è evidentemente sofistica. Se la ragione, nel suo uso logico, parte dalla condizione, e giunse al condizionale, perchè dall' antecedente va al conseguente, è una falsa illazione quella, che pone la legge di questo uso della ragione in un ordine contrario, cioè nel rimontare dal condizionale alla condizione. I logici chiamano *prosillogismo* quel sillogismo, la cui conclusione serve di premessa ad un sillogismo seguente, ed *episillogismo* quel sillogismo, la cui premessa è la conclusione di un sillogismo antecedente. In questa serie di sillogismi si va sempre dalle premesse all' illazione; e perciò dalla condizione al condizionale. Il principio, che piuttosto avrebbesi dovuto porre sarebbe stato: *data la condizione*; *e perciò l' assoluto, si dee dare il condizionale.* Ma l' assoluto non potendo giammai essere un dato per noi; questa riflessione avrebbe dovuto obbligare l' autore del criticismo, a rinunciare al suo principio della connessione fra il condizionale e l' assoluto, per istabilire la

legge formale della ragione nel suo uso logico, ed a riconoscere con tutti i logici consistere una tal legge nell' identità del conseguente coll' antecedente.

Ma si dice : nella spiegazione della natura noi rimontiamo dagli effetti alle cause. Ciò è vero, ma è falso, che dall' illazione, in tal caso, rimontiamo alle premesse. La cognizione dell' effetto può benissimo esser la premessa di un raziocinio legittimo; e la cognizione della causa di questo effetto può essere l' illazione dello stesso raziocinio. Quindi nell' ordine delle conoscenze, la conoscenza dell' effetto può esser causa della conoscenza della causa.

Kant continua : » È manifestamente sin» tetico un tal principio fondamentale della » pura ragione; poichè il condizionato si ri» ferisce bensì analiticamente ad una qualche » condizione, ma non già all' assoluto.

Io ho dimostrato contro il criticismo l' assurdità de' giudizj sintetici *a priori* : ho dimostrato in oltre nel §. 52 del volume antecedente, che il principio il quale lega l' esistenza del condizionale coll' esistenza dell' assoluto è un giudizio analitico, non già sintetico. Nel §. 51 del volume citato ho dimostrato, che la massima : *Ogni effetto dee aver la sua causa*, è una verità incontrastabile, ed identica. Ma la causa dee esser completa; poichè una causa incompleta non

sarebbe causa. La proposizione dunque : *dato il condizionale si dee dare l' assoluto*, è identica.

Kant conviene ; che il principio : *dato il condizionale si dee dare la condizione*, è analitico ; ma nega , che un tal principio ponga la condizione come *in condizionale*. Una tale evasione è sofistica. Il condizionale è ciò che dee ammettersi ammessa la condizione ; e che non può ammettersi senza la condizione. La condizione è ciò che posto dee seguire il condizionale , e senza di cui il condizionale non può seguire. Io non intendo di dire , che la condizione di un qualche condizionale debba essere unica , ma parlando della condizione generalmente è vero , che il condizionale non può seguire , se non posta la condizione. Ora ammessa una condizione insufficiente , il condizionale non segue la condizione , per l' esistenza del condizionale non può dunque essere insufficiente , ed incompleta ; or tale è una condizione condizionale. La condizione richiesta dal condizionale non può, in conseguenza, essere condizionale. Dire , che B è condizionale , è lo stesso che dire l' esistenza di B segue dall' esistenza della condizione , e non può seguire senza l' esistenza della condizione. Si chiami la condizione C ; e supponiamo , che C sia pure condizionale dipendente da D. Se l' esistenza di D non è posta coll' esistenza di B;

B può esistere senza D. Ma C non può esistere, per l' ipotesi, senza di D, l' esistenza di C non è dunque posta coll' esistenza di B; il che è contro la stessa ipotesi. *Dato dunque il condizionale si dee ammettere la serie intera delle condizioni*, *e perciò l'assoluto*.

La dimostrazione, che abbiamo addotto è indiretta, o per assurdo, come dicono i logici. È dunque fondata sul principio di contradizione, o di identità. Quindi la proposizione dimostrata è identica, ed esprime un giudizio analitico; e *Kant* s' inganna riguardandola come un' enunciazione sintetica.

È incredibile di quanti errori è stata l' infausta sorgente, nella mente di *Kant*, la dottrina contradittoria de' giudizj sintetici *a priori*. Concludiamo. *La dialettica trascendentale ha errato*, *nel determinare la legge formale del raziocinio*; *non avendo conosciuto consister questa nell' identità. E questo è il suo primo errore fondamentale. Ella inoltre ha erroneamente riguardato la massima*: *dato il condizionale si dee ammettere l' assoluto*, *come un principio sintetico*; *laddove è un principio analitico. E questo è il suo secondo errore fondamentale.*

Ma si replica: nel raziocinio è necessario di partire da alcune verità, e riguardarle come primitive; poichè non vi sareb-

bero verità dedotte, se non vi fossero verità primitive. Ciò è vero; ma non se ne può concludere alcuna cosa a favore della dottrina, che quì combatto. Io non contrasto, che nel raziocinio bisogna, che alcune verità sieno riguardate come primitive; e che lo spirito possa da questo fatto intellettuale prender motivo di acquistare la nozione di *un primo assoluto*. Ho ammesso nel volume antecedente, che la nozione dell' assoluto può riguardarsi come oggettiva; ma ciò dimostra, che la nozione dell' assoluto può derivarsi dall' esperienza interna, il che distrugge la dottrina del criticismo. Ciò poi non prova affatto, che la legge formale del raziocinio non sia l' identità; e molto meno prova, che il raziocinio non sia possibile, senza la nozione dell' assoluto; poichè in questa supposizione l' idea dell' assoluto viene in seguito del raziocinio, e non precede questo atto intellettuale.

§. 41. Il criticismo insegna, che noi nulla possiamo sapere al di là dell' esperienza, e de' fenomeni; che l' ordine *a priori*, chiamato *ordine trascendentale* è un idealismo; e che non ci è giammai permesso di concludere da ciò che cade sotto l' esperienza a ciò che sotto l' esperienza non cade, qualora però ciò che non cade sotto l' esperienza non abbia analogia coll' oggetto sensibile. Così ci sarà permesso da' fenomeni dell' at-

trazione magnetica concludere all' esistenza di un fluido, che a' sensi non si manifesta; e possiamo ancora ammettere l' esistenza di altri esseri umani, sebbene lo spirito degli altri uomini non possa essere un oggetto di esperienza per noi.

Questa dottrina del criticismo è in contradizione con due altre massime fondamentali di questa filosofia. L' oggetto della filosofia critica è di determinare *a priori*, prescindendo da' dati sperimentali, l' origine degli elementi semplici delle nostre conoscenze. Insegna inoltre la filosofia critica, che i fenomeni suppongono alcune cose in se, chiamate *noumeni*; e che sarebbe impossibile di rendere ragione dell' esistenza de' fenomeni senza ammettere i noumeni.

Ciò supposto io presento al lettore di buona fede i seguenti argomenti contro del criticismo. Se l' origine degli elementi semplici delle nostre conoscenze non è, e non può mai divenire un oggetto di esperienza; *Kant* oltrepassa dunque i limiti dell' esperienza allorchè pronuncia su di questa origine; egli ammette perciò, col fatto proprio, la metafisica della nostra facoltà di conoscere. Di grazia, domando a questo filosofo, può essa giammai l' esperienza istruirvi su l' *oggettività*, o la *soggettività* dello spazio, e del tempo? e se essa non può istruirvi la vostra conoscenza positiva, su questo punto,

non ha alcuna relazione con un' esperienza possibile. La vostra critica della ragion pura è dunque una vera metafisica, nel rigor del termine, e voi vi contradite visibilmente negando la possibilità della filosofia metafisica. Che cosa son mai, secondo voi le conoscenze metafisiche, se non che conoscenze di ciò, che è al di là de' limiti dell' esperienza. Ora tali sono le dottrine, che hanno per oggetto l' origine degli elementi semplici delle nostre conoscenze; voi dunque ammettete un insieme di conoscenze metafisiche, e vi contradite negando l' esistenza della metafisica come scienza.

Io domando a' filosofi una risposta alle seguenti questioni: I. *Vi ha uno spazio o una estensione al di fuori di noi?* II. *Quale è l' origine di questa estensione?* A queste due domande rispondono i cartesiani. Vi è al di fuori di noi un' estensione, che costituisce l' essenza della materia; ed una tale estensione è stata creata da Dio. *Newton*, *Locke*, *Clarke* rispondono: vi sono al di fuori di noi due estensioni, l' estensione vôta, e penetrabile, l' estensione corporea, ed impenetrabile. La prima è eterna, ed infinita, ed è perciò un attributo di Dio, costituente l' immensità di lui. La seconda è finita, e creata da Dio. *Leibnizio*, e *Wolfio* rispondono: non vi ha alcuna estensione nelle cose in se; l' estensione è un fenomeno,

un' apparenza , una semplice rappresentazione. Una tale rappresentazione è originaria all' anima di ciascun uomo. Essa ha un certo valore reale, poichè rappresenta in confuso lo stato interiore di tutte le monadi, e perciò dell' intero universo, in modo tale, che se divenisse perfettamente distinta, sarebbe interamente conforme alle cose in se; ed allora il fenomeno cesserebbe.

Le questioni proposte appartengono certamente alla metafisica, e sono di lor natura incapaci di esser portate al tribunale dell' esperienza. Un uomo, che ammette come impossibile la metafisica, non può certamente prender partito in tali controversie. Ma è questo forse il caso del filosofo di Koenisberg? Non esamina egli tali dottrine nella sua estetica trascendentale? Rispondendo alle proposte interrogazioni egli insegna: 1. Non vi ha al di fuori di noi alcuna estensione; questa non può appartenere a' noumeni. L' estensione é una semplice rappresentazione del soggetto conoscitore. Essa è in questo *a priori*, indipendentemente da qualunque impressione; ed è perciò *soggettiva*: nel momento dell' impressione diviene oggettiva non altrimenti che la forma del suggello s' imprime, e si manifesta nella ceralacca. Ora tutte queste dottrine trascendono i limiti dell' esperienza, poichè noi non possiamo certamente uscir fuori di noi, ed assicurarci coll' esperienza, se le cose in se

sieno estese; nè possiamo osservare coll' esperienza il modo onde l' esperienza si forma. Le questioni dunque su la realtà e l' origine dello spazio sono della competenza della metafisica, e la filosofia critica, che se ne occupa non è che una filosofia metafisica. Determinar l' origine dell' universo, in quanto questo esiste nelle nostre rappresentazioni, è un oggetto al di là dell' esperienza, nello stesso modo che lo è quello, di determinar l' origine dell' universo reale in se. *Kant* ha dato il seguente titolo ad una dissertazione latina pubblicata nel 1770: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Concludiamo contro della dialettica trascendentale: *l' oggetto della filosofia critica essendo al di là de' limiti dell' esperienza; essa è una metafisica della nostra facoltà di conoscere; e perciò la dialettica trascendentale, la quale suppone la filosofia critica, e nega la filosofia metafisica, afferma una vera contradizione.*

Una siffatta contradizione risulta ugualmente dalla dottrina del criticismo circa i noumeni: » Egli sembra incontrastabile, » dice *Kinker*, che i fenomeni o le apparenze suppongano qualche cosa, che apparisce, che si mostra a noi di una certa maniera, e di un' altra ad esseri diversamente » organizzati. . . . Noi possiamo, in qualche » maniera, riguardare un fenomeno, come un

» effetto nascente in parte da una cosa, che
» ci è assolutamente incognita, sebbene sappia-
» mo, che essa ci modifica; ed in parte da
» noi stessi, che non ne siamo affetti, che
» di una maniera originariamente, ed inva-
» riabilmente determinata dalla natura del
» nostro essere . . . Egli non segue, che
» fuori di questa serie di variazioni non pos-
» sa esistere una cosa in se stessa; non
» sensibile, non fenomeno per noi, che sia
» il fondamento, la condizione prima de'
» fenomeni. Egli sarebbe ancora assoluta-
» mente impossibile, di rendere ragione del-
» l'esistenza de' fenomeni, se non si ammet-
» tessero delle cose in se stesse, che ci ap-
» pariscano sebbene noi ignoriamo assoluta-
» mente quali sono queste cose. Tutto ciò,
» che ne sappiamo si è, che esse non hanno
» alcun legame col tempo, non essendo que-
» sto, se non che una forma della nostra
» facoltà di percepire (a)

Kant ammette dunque una cosa invisibile, ed impossibile a vedersi da noi. Su questa cosa in se poggiano, come abbiamo veduto, molte parti del suo sistema, come la distinzione fra la materia e la forma, che si chiama pure la distinzione fra l'oggettivo,

---

(a) *Kinker della ragione.*

ed il soggettivo della conoscenza, la realtà oggettiva di questa conoscenza, la soluzione delle antinomie dinamiche. Ora queste realtà in se, condizioni de' fenomeni, si concludono da' fenomeni; egli ammette, in conseguenza, come legittima la deduzione di oggetti *non sensibili*, *non fenomeni per noi*, che sono le condizioni prime de' fenomeni; egli conclude perciò dal condizionale all' assoluto. Egli intanto nella dialettica trascendentale, dichiara illegittima una tal deduzione; quindi afferma una vera contradizione.

La filosofia critica si propone di spiegare il modo, come l' esperienza è possibile: essa si occupa ad esaminare quali elementi delle nostre conoscenze vengono dagli oggetti, e quali vengono dal soggetto. Questa distinzione dell' *oggettivo*, e del *soggettivo* è fondamentale nel criticismo. Esso incomincia dal dirci, che una materia è inviata dall' oggetto al soggetto. E quì fermiamoci: l' oggetto, che invia la materia al soggetto, è esso l' oggetto empirico, cioè il fenomeno, o pure l' oggetto noumeno? Non può essere certamente il primo, poichè l' esperienza non è ancor formata; è dunque l' oggetto noumeno. Similmente il soggetto, che riceve la materia delle conoscenze non può essere l' *io* della coscienza empirica, cioé l' *io fenomeno*; poichè questo non è ancor formato dalla sintesi dell' intelletto; è dunque l' *io* reale, il

soggetto noumeno. La filosofia critica è dunque obbligata a porre fin dal principio alcune realtà in se.

Senza di esse il sistema delle nostre conoscenze non potrebbe costruirsi. E quì vi prego di notare ancora, che questa filosofia è obbligata a porre come reali le due relazioni una di causalità, e l' altra fra la modificazione, ed il soggetto. L' oggetto, inviando una materia al soggetto, questo soggetto è modificato da una causa e le due relazioni di cui parliamo sono reali in se. Ecco come la verità risulta dalla stessa dottrina, che cerca di distruggerla.

Or se la filosofia critica è obbligata, partendo dal fenomeno, ad ammettere una realtà in se quale che siasi, *non sensibile*, *non fenomeno*; essa si contradice negando la legittimità delle deduzioni, con cui dal condizionale, si conclude per l' assoluto. La filosofia di cui parliamo insegna: I. che oltre de' fenomeni vi dee essere una condizione non sensibile di questi fenomeni; II. che questa realtà in se, fondamento de' fenomeni, è fuori dello spazio, e fuori del tempo; III. che, in conseguenza non è soggetta al cambiamento; ora domando: non è questa forse una metafisica, la quale oltrepassa i limiti dell' esperienza? La metafisica dell' essere necessario, riguardata da *Kant* come illusoria, non insegna forse su di questo es-

sere la stessa dottrina? Non lo riguarda come la condizion prima di tutta la natura sensibile? Non lo pone fuori dello spazio, e fuori del tempo, e perciò come immutabile? A che dunque declamar tanto contro l'esistenza della metafisica, nell'atto che si pone la metafisica? Come l'autore del criticismo non si è accorto di questa palpabile contradizione?

§. 42. La filosofia critica è un razionalismo: essa non ammette i dati sperimentali come conoscenze positive, ed assolute; ma solamente come conoscenze fenomeniche. Da un'altra parte questo razionalismo non concede alcuna realtà all'ordine trascendentale, e non accorda altro valore, se non che l'empirico, alle categorie. Ciò conduce a rigettare universalmente qualunque realtà in se; ed a lasciarci un circolo di apparenze, vôto di qualunque realtà. La nozione di apparenza senza alcuna realtà è una nozione contradittoria. Ciò ha obbligato *Kant* ad ammettere i noumeni, cioè le realtà in se.

Lo stesso filosofo ha conosciuto l'importanza della morale. Ora su di che poteva egli poggiar la moralità? Su principj empirici o su principj *a priori*? I primi non offrono che apparenze, ed i secondi, secondo la critica della ragion pura, sono ideali. Si dà, dice *Kant*, una qualche ragion pura, la quale essendo veramente prattica prova

col fatto la sua realtà, e la realtà de' suoi concetti, ed ogni argomento contro la sua possibilità è vano. Ciò vale a dire, che vi ha una ragion pura, la quale prescrive alla volontà il *dovere*; e che in conseguenza determina sotto questo solo rapporto l' esercizio della volontà; e questa ragione appunto ha una realtà oggettiva, perchè è prattica.

Ma è necessario di risalire più alto, per comprender chiaramente la filosofia critica su l' oggetto che ci occupa. La ragion pura prattica, dice *Kant*, è semplicemente *formale*; poichè il materiale de' nostri doveri particolari è empirico, la sola forma è pura, cioè un prodotto della ragione. Ciò vale quanto dire, che le nozioni delle azioni, o delle omissioni particolari, che son doveri, sono empiriche; e che la sola forma, la quale consiste nel *comando* o nel *dovere* è pura. Spieghiamo con chiarezza questa dottrina.

Qual' é, si domanda, l' origine della nozione del *dovere*? Prendiamo a considerare queste proposizioni: *Un corpo essendo in quiete persevera nello stato di quiete, se una causa esterna non lo costringe a cambiare il suo stato. Non uccidere alcun uomo. Rendi il deposito cofidatoti*. La prima proposizione esprime una legge della natura materiale: essa equivale ad un teorema; ma non è mica una legge prattica della natura ragionevole; poichè non esprime

alcun comando. Le altre due proposizioni enunciano un comando, cioè un' operazione, che non solamente può farsi; ma che dee assolutamente farsi. Questo comando costituisce appunto le due ultime proposizioni leggi morali, o precetti. Il comando è perciò, secondo *Kant*, il formale di questi precetti, laddove l' azione particolare comandata ne è il materiale. Esprimiamo le stesse proposizioni in un altro modo: *Il non uccidere alcun uomo è un dovere. Il rendere il deposito confidato è un dovere*. Questa nozione di dovere unita alle azioni particolari, di cui parliamo, è il formale di questi precetti: toglietela, i precetti son tosto annientati. Questa nozione si dee dunque trovare in tutte le leggi prattiche. Or d' onde vien ella? Io vedo bene, che negli esempj recati le nozioni di omicidio, e di restituzione di deposito, in quanto agli elementi semplici da' quali son composte, mi vengono dal di fuori. Ma non posso assegnare la stessa origine alla nozione del dovere. Chi è, che indipendentemente dalla legge positiva, mi comanda, di non ucccidere un uomo, di rendergli il deposito, che mi ha confidato? È la mia ragione, la quale comanda alla mia volontà. Son io, che comando interiormente a me stesso. Questa *autonomia* o autorità su di se stessa [costituisce la ragion pura prattica. Questo concetto di *comando*

non mi viene dunque dal di fuori, ma dall' interno, del mio essere. Ciò vale quanto dire, che la nozione del dovere non viene a me dall' esperienza, ma che si manifesta originariamente dalla mia ragione, la quale per tal motivo diviene *ragion prattica* o *ragion legislativa*. Vi ha dunque una qualche ragion pura, conclude *Kant*, la quale è ragion prattica, e la ragion prattica o legislativa è essenzialmente pura. Una tal ragione consistendo nel comando assoluto, o nell' annunziamento del dovere, è perciò semplicemente *formale*.

Questa dottrina di *Kant* mi sembra esatta, ed incontrastabile. Alcuni filosofi pensano, che i principj della morale ci sono innati. Ma il materiale de' nostri doveri non è certamente innato, e si conosce per mezzo dell' esperienza. Affinchè il precetto: *non uccidere* fosse innato, sarebbe necessario, che fosse innata l' idea dell' omicidio, il che è falso. L' uomo è però di tal natura, che la nozione del dovere sorte, nelle occasioni, dalla propria ragione, ed applicandosi alle azioni, che si presentano allo spirito, costituisce quei giudizj, che sono precetti, o comandi.

Allora che chiamai ad esame l' origine della moralità delle azioni, vidi, che la ragion prattica non può affatto riguardarsi come conseguenza della ragion teoretica, e che

è impossibile dedurre da qualunque principio teoretico un precetto, una legge, il dovere. La ragion prattica suppone come condizione la ragion teoretica, la quale presenta l' azione con tutte le sue circostanze, e le relazioni, ma questa condizione supposta, la ragion prattica è principio a se stessa. Il modo indicativo del verbo non è lo stesso del modo imperativo: il primo esprime una proposizione teoretica: il secondo esprime un comando. È un errore il confondere le proposizioni teoretiche colle pratiche, in quanto queste son comandi; ed è un altro errore il credere, di poter dedurre da una proposizione teoretica un comando, o un dovere di fare o non fare. La ragione diviene prattica per un primo imperativo, che sorge dal suo fondo.

Questa riflessione mi menò ad esaminare la natura di questi giudizj prattici, che son comandi, o precetti. Essi mi son sembrati de' giudizj sintetici, non già analitici; poichè la ragione aggiunge dal suo proprio fondo a' soggetti delle proposizioni prattiche la nozione del dovere. *Il non uccidere un uomo è un dovere. Il rendere il deposito confidato è un dovere*. La nozione di non uccidere un uomo come quella della restituzione del deposito, riguardo a' suoi elementi, è avventizia; ma quella del dovere è una nozione soggettiva; ora una tal nozione non si trova in quella del *non uccidere*, nè in

quella della restituzione del deposito. Le due proposizioni recate in esempio non son dunque de' giudizj analitici o identici, ma giudizj sintetici.

Questi giudizj, sebbene suppongano alcuni dati sperimentali, non sono però sperimentali, essi possono, in conseguenza, riguardarsi come giudizj *a priori*. In forza di tali giudizj la nostra ragione è costituita *ragion prattica*, cioè ragion legislatrice.

Io ho dimostrato l' assurdità de' giudizj sintetici *a priori* ammessi dalla scuola di *Kant*; ma i giudizj sintetici, di cui ho parlato antecedentemente, sono giudizj teoretici non già prattici. I giudizj sintetici *a priori* teoretici mi son sembrati assurdi; ma dall' esame della nostra facoltà di volere sono stato forzato, di ammettere i giudizj sintetici *a priori* prattici, i quali sono le leggi morali della nostra natura. Mi sembra impossibile lo stabilire altrimenti la moralità delle azioni; e l' origine della nozione del dovere, nozione essenziale, ed indelebile dallo spirito umano, mi sembra non potersi derivare in altro modo. Ciò meriterebbe di esser trattato più ampiamente, e forse lo tratterò in un' altra opera; intanto ritorniamo all' esame della dialettica trascendentale, pel quale abbiamo quì determinato l' origine del dovere.

§. 43. Se la ragion prattica, dice *Kant*, è ragion pura e formale, segue, che il dove-

re è per se stesso un principio determinante della volontà; ora ciò suppone la potenza nel soggetto, che vuole, di non obbedire a' motivi empirici, che si riguardano come cause de' nostri voleri, e di seguire, in vece del piacere, il dovere; ciò suppone in conseguenza, la spontaneità perfetta ne' nostri voleri, il che vale quanto dire, suppone la *libertà*. Or tale libertà *Kant* in alcuni luoghi dice, che non si mostra; ma che è una causalità trascendentale o intelligibile: in altri luoghi dice il contrario. Io rimando il lettore al §. 31, e qui soggiungo i seguenti passi di *Kant*. » L' uomo che nel resto co-
» nosce l' intera natura per mezzo de' soli
» sensi, conosce poi se medesimo, anche
» mediante la sola *appercezione*, e partico-
» larmente nelle azioni, e determinazioni
» interne, le quali non può in alcun conto
» riferire alle impressioni de' sensi; ed egli,
» in vero, sembra per una parte fenomeno
» a se stesso; per l' altra parte però, cioè rap-
» porto a certe facoltà, egli è a se medesi-
» mo un oggetto meramente intelligibile, poi-
» ché non può l' azione di lui attribuirsi alla
» potenza passiva della sensibilità. Di queste
» facoltà, che noi chiamiamo intendimento,
» e ragione, l' ultima specialmente va distin-
» ta in un modo affatto proprio, e partico-
» lare da tutte le forze dipendenti empirica-
» mente da condizioni, poichè questa ra-

» gione considera i suoi oggetti in forza
» d' idee solamente, e determina con que-
» ste idee l' intelletto, il quale fa un uso
» empirico de' suoi concetti (sebbene questi
» sieno puri). Ora che a questa ragione com-
» peta efficienza, cioè causalità, o che per
» lo meno la pensiamo di efficienza dotata,
» ciò è manifesto dagl' *imperativi*, quali
» proponghiamo come regole in tutte le a-
» zioni, prodotte per mezzo di forze spon-
» tanee. La parola *dovere* indica una specie
» di necessità, e di congiunzione con ragio-
» ni, le quali non si possono trovare nel-
» l' intera natura. L' intelletto non può circa
» la natura conoscere altra cosa, se non
» quanto esiste, o fu già, o sarà per esse-
» re. È impossibile, che in essa debba qual-
» che cosa essere altrimenti di quello, che
» già è di fatto in coteste relazioni di tem-
» po; che anzi se avete riguardo solamente
» al corso della natura, il dovere non ha
» alcuna significazione. Non ci è affatto più
» lecito di chiedere, che cosa dee accadere
» nella natura, di quello che sarebbe il
» chiedere, quali proprietà debba avere il
» circolo; ma solo possiamo domandare che
» cosa succede nella natura, o quali sono le
» proprietà del circolo.

» Questo *dovere* significa dunque un' a-
» zione possibile, il cui motivo non è altro
» che un mero concetto; mentre per lo con-

» trario il motivo di una semplice azione » fisica è sempre e necessariamente apparizione. Ora è mestieri, che non ostante le » condizioni empiriche, sia possibile l' azione a queste condizioni empiriche contraria, » ogni qual volta il dovere si riferisce a lei. » Queste condizioni fisiche però non riguardano già la determinazione dello stesso arbitrio, ma unicamente l' effetto, e la conseguenza del medesimo nella apparizione. » E sieno pur quanti si vogliono i motivi » fisici, e gli stimoli sensitivi, che mi spingono a volere; essi non potranno giammai produrre il *dovere*; ma solamente un » volere, che ben lungi dall' essere necessario, è sempre condizionato, al qual » volere la ragione annunziando il dovere » contrappone termine, e modo, e perciò » proibizione, ed autorità.

» Tutte le azioni dell' uomo nelle apparizioni son determinate dal carattere empirico di lui, e dalle altre cause coattive, » secondo l' ordine della natura. E se fossimo in grado, di perscrutare sino alle » fondamenta, le apparizioni di sua volontà, neppure si darebbe una sola azione umana, la quale non potessimo con sicurezza presagire, non che riconoscere necessaria dalle relative condizioni antecedenti. Avuto pertanto riguardo a siffatto » carattere empirico non si dà libertà, e

» non è tuttavia se non sotto questo solo
» carattere, che siamo in caso di contem-
» plare l'uomo, sempre che vogliamo li-
» mitarci a solamente osservare, e fisiolo-
» gicamente indagare le cause moventi di
» sue azioni, come suol farsi nell' antropo-
» logia.

» Se però consideriamo le stesse azioni
» nel rapporto loro colla ragione (non già
» colla ragione speculativa), onde spiegare
» le dette azioni secondo l'origine loro, u-
» nicamente in quanto è ragione la stessa
» causa, che le produce: in una parola se
» le azioni confrontiamo colla ragione rispet-
» to alla pratica, troviamo allora un' altra
» regola, ed un ordine affatto diverso dal-
» l'ordine fisico. Troviamo di fatto, che
» non avrebbe dovuto accadere, per avven-
» tura, tutto ciò che pure avvenne, con-
» forme all' andamento della natura, e do-
» vette inevitabilmente succedere a' suoi mo-
» tivi empirici. Di quando in quando però
» troviamo eziandio, o crediamo se non
» altro, di trovare, qualmente le idee del-
» la ragione palesarono effettivamente causa-
» lità, rapporto alle azioni dell' uomo, in
» qualità di apparizioni; e che tali azioni
» ebbero quindi luogo, non come determi-

» nate da cagioni empiriche; ma, piuttosto
» come determinate da motivi di ragione (*a*).
» La *volontà* è una specie di causalità
» delle nature animali, in quanto son do-
» tate di ragione, e la *libertà* è la proprie-
» tà di questa causalità, con cui può pro-
» durre come libera da altre cause, che si
» determinano a vicenda; siccome la *neces-*
» *sità fisica* si scorge in quella proprietà
» della causalità di tutte le nature razionali,
» colla quale può la natura razionale esser
» determinata all' azione da altre cause.
» La definizione proposta della libertà
» è *negativa*; e perciò inutile a farci co-
» noscere l' essenza della libertà; ma da
» questo concetto negativo deriva il concetto
» *positivo*, il quale è più ubertoso, e fe-
» condo del primo. Poichè il concetto di
» causalità in se contiene il concetto delle
» leggi, in forza delle quali è necessario,
» che per mezzo di una qualche cosa da
» noi chiamata causa se ne ponga un altra,
» cioè l' effetto; segue, che sebbene la li-
» bertà non sia, in vero, la proprietà della
» volontà in forza di leggi fisiche; nulladi-
» meno però non è affatto vôta di leggi;

(a) *Kant, critica della ragion pura, nel luogo citato nel nostro* §. 31.

» ma si versa piuttosto nella causalità in
» forza di leggi immutabili, ma di un ge-
» nere singolare; altrimenti non vi sarebbe
» alcuna volontà libera. Abbiamo veduto,
» che la necessità fisica è l' *eteronomia* delle
» cause efficienti, poichè abbiamo dimostra-
» to, che ciascun effetto può solamente ac-
» cadere in forza di una legge la quale de-
» termina la causa efficiente alla causalità
» di un' altra cosa: che altro mai può dun-
» que essere la causalità della volontà, se
» non che l' *autonomia*, con cui essa sem-
» bra legge a se stessa? L'enunciazione poi:
» la volontà in tutte le azioni è essa legge
» a se stessa, denota solamente il principio,
» di non agire essa secondo un altra norma,
» se non di quella, che ella può a se stes-
» sa proporre come una legge universale.
» Questa, in vero, è la stessa formola del-
» l' imperativo categorico, e del principio
» della moralità: *la volontà libera dunque*
» *è la stessa colla volontà soggetta alle*
» *leggi morali*. (*a*)

» La volontà e la legge pratica asso-
» luta si dimostrano scambievolmente. Io
» non cerco qui, se realmente son diverse,

(a) *Kant*, *costituzione della metafisica de' costumi.*

» e se piuttosto la legge assoluta non sia
» altro, se non che la coscienza della stes-
» sa ragion pura pratica, e questa ragion
» pura pratica sia la stessa cosa del con-
» cetto positivo della libertà; ma cerco so-
» lamente donde nasca la nostra cognizio-
» ne di una cosa assolutamente pratica, se
» dalla libertà, o pure dalla legge pratica.
» Non può nascere dalla libertà, poichè di
» questa non ne abbiamo prossimamente co-
» scienza, essendo il suo concetto negativo,
» nè possiamo concluderla dall' esperienza,
» poichè l' esperienza ci somministra sola-
» mente la legge de' fenomeni, ed in con-
» seguenza propone alla nostra conoscenza il
» meccanismo della natura, il quale è con-
» trario alla libertà.

» La legge morale è dunque ciò che
» si offre il primo, e di cui abbiamo pros-
» simamente coscienza; e mentre la ragio-
» ne ci propone questa legge morale come
» motivo determinante, e che non dee es-
» ser vinto da alcuna condizione sensitiva;
» e che anzi ce la propone come interamen-
» te libera da qualunque sensitiva condizio-
» ne; la ragione appunto ci mena così di-
» rettamente al concetto della libertà.

» Ma come è possibile la coscienza del-
» la legge morale? Noi possiamo aver co-
» scienza delle pure leggi pratiche nello
» stesso modo, che noi abbiamo coscienza

» de' puri decreti teoretici; e tutto ciò col » rivolgere l' attenzione alla necessità, con » cui la ragione propone a noi tali massime, » ed alla separazione, che la ragione ci mo- » stra di tutte le condizioni empiriche. Il » concetto di una volontà pura esiste in for- » za di leggi pure pratiche, come il con- » cetto di un intelletto puro esiste in forza » di decreti puri teoretici.

» La stessa esperienza ci conferma que- » sto ordine di concetti. Fate, che alcuno » pretenda, di non potere resistere alla sua » libidine, tosto che abbia l' occasione di » essere insieme colla persona da lui amata; » se poi innanzi la casa sia innalzata la for- » ca, su di cui egli sarà messo a morte, » tosto che avrà soddisfatto alla sua libidi- » ne, anche in questo caso, domandategli, » se non vincerà la sua libidine? Non sem- » bra, che egli dovesse indugiar molto a » rispondere. Ma domandategli, se il Prin- » cipe, colla minaccia della pena di morte, » chiedesse da lui una falsa testimonianza » contro di un uomo probo, che il Princi- » pe stesso, sotto questo specioso pretesto, » desidera di ruinare, domandategli dico, » se in tal caso egli potrà vincere l' amore » della propria vita, per quanto grande que- » sto esser possa. Egli non ardirà forse di » assicurare ciò che farà; ma dee certamen- » te concedere, che può vincere l' amor

» della vita. Giudica dunque, che può far
» qualche cosa, perchè ha la coscienza del
» dovere di farla, e conosce in se la liber-
» tà, la quale gli sarebbe rimasta ignota,
» senza la legge morale. (*a*)

» Per non sembrare, che noi siamo in-
» costanti nella nostra dottrina, mentre di-
» ciamo esser la libertà la condizione della
» legge morale, e poi asseriamo, che la
» legge morale si versa in una condizione,
» colla quale finalmente avviene, che noi
» possiamo esser conscj della nostra libertà,
» avvertiamo, che la libertà è certamente
» il principio dell'essenza della legge mo-
» rale; ma che la legge morale è il princi-
» pio della conoscenza della libertà. Poichè
» se la legge morale non fosse prima nella
» nostra ragione pensata distintamente, non
» crederemmo giammai di essere in dirit-
» to, di attribuirci una cosa tale come la
» libertà. Se poi non vi fosse alcuna liber-
» tà, la legge morale non si osserverebbe
» affatto in noi. (*b*)

§. 44. Ad oggetto di esaminarla riassu-
miamo in poche proposizioni la dottrina del

(a) *Kant, critica della ragion pratica, scolio al problema II.*

(b) *Idem, op. cit. prefazione.*

criticismo : 1. i nostri voleri, in quanto apparizioni, son determinati da cause antecedenti empiriche, e perciò son soggetti, sotto questo riguardo, al meccanismo della natura : 2. nulladimeno essendo essi fenomeni suppongono il loro fondamento nel noumeno, e questo non essendo soggetto alla legge di causalità nel tempo, è possibile il concetto di una causalità intelligibile, la quale non sia determinata da un' altra causalità antecedente; il che vale quanto dire è possibile il concetto intelligibile, e trascendentale della libertà : 3. non vi ha perciò alcuna antinomia fra il meccanismo della natura, e la libertà. Tale è la dottrina della critica della ragione speculativa.

Quella poi della critica della ragion pratica può esprimersi nelle seguenti proposizioni: 4. il concetto della libertà, che nella ragion teoretica si fa conoscere solamente come possibile, diviene reale ed oggettivo, in forza della ragione, la quale ci intima il dovere : » Dovere, vocabolo su-
» blime, che non offri l' idea di nulla, che
» sia piacevole o seducente, e che non ri-
» svegli se non quella di sommissione! Mal-
» grado ciò, tu non sei punto terribile, e
» minacciante; tu non hai cosa in te, che
» spaventa, e ributta l' anima. Per muovere
» la volontà tu non hai altra potenza, se
» non che quella di annunziare una legge.

» Tu forzi al rispetto sino alla volontà ribelle, di cui tu non pervieni a farti ubbidire. Le passioni, che travagliano occultamente contro di te, son mute nella tua presenza. Quale origine assegnarti, che sia abbastanza degna di te? ove trovar la radice del tuo nobile stipite? Essa non è mica nelle inclinazioni sensuali, che tu respingi con fierezza. Essa non può trovarsi, se non che dove l' uomo si trova elevato al di sopra del mondo sensibile, libero del meccanismo della natura, ed ove risiede la sua personalità, la sua libertà, la sua indipendenza. (*a*)

5. Questa ragion pratica è pura, e semplicimente formale: 6. essa mena al concetto della libertà: 7. la ragion pratica e pura ci si mostra prossimamente nella coscienza; e per mezzo della coscienza della legge morale si ha la coscienza della libertà.

» La legge pratica per la volontà non può mica esser materiale. In effetto una causa determinante della volontà si appella materiale, quando essa è l' idea di un oggetto, come materia della facoltà di desiderare. Allora l' idea di questo oggetto

---

(a) *Id. critica della ragion pratica lib. I. p. I. cap. III.*

» determina la volontà per lo piacere, o il
» dispiacere, che essa rappresenta come unito
» alla effettività dell' oggetto. Ma ogni cau-
» sa determinante materiale della volontà è
» empirica, poichè non si può giammai
» sapere *a priori* se l' idea di un oggetto
» sarà accompagnata di piacere o di pena,
» o sarà indifferente. I principii empirici non
» possono punto esser leggi pratiche per la
» volontà: essi sono sommessi alle condi-
» zioni di una facoltà soggettiva di deside-
» rare, convengono in conseguenza molto
» bene come massime soggettive per un in-
» dividuo, ma non possono assolutamente
» aver forza di obbligazione per tutti gli
» esseri ragionevoli.

» Il principio fondamentale comune di
» tutti i principii pratici materiali è l' amor
» di se stesso, o la felicità personale. In
» seguito di questi principii materiali, la
» causa determinante della volontà non ri-
» siederebbe unicamente, che nella facoltà
» subalterna di desiderare, e, se non esi-
» stessero altri principii pratici, non vi sa-
» rebbe una facoltà superiore di desiderare.
» In verità il bisogno della felicità è natu-
» rale a tutti gli uomini; ma non fornisce,
» che un principio soggettivamente necessa-
» rio di azione, e non può essere un prin-
» cipio oggettivamente necessario, perchè
» esso dipende dalle condizioni accidentali

» del soggetto, e degli oggetti. Ogni legge
» pratica dunque derivata dal bisogno della
» felicità non è, oggettivamente parlando,
» se non che un principio accidentale.

» Se la legge è essa stessa la ragion
» determinante della volontà, astrazione fat-
» ta da ogni materia, o di tutti gli oggetti
» della facoltà di desiderare, se, in conse-
» guenza, non si fa attenzione, se non che
» alla forma della legislazione generale, al-
» lora ogni motivo di determinazione si ap-
» pella formale. Ora bisogua, o che un es-
» sere ragionevole non possa pensare alcuna
» legge pratica, ed obbligatoria generale,
» o che egli debba pensarla come semplice
» forma di una legislazione generale, e col-
» locare in questa forma il suo carattere
» obbligatorio per tutti gli esseri ragione-
» voli. Ma l' idea di una semplice forma
» della legge non è possibile, se non che
» per mezzo della pura ragione, e questa
» legge non può riferirsi, se non che ad
» una volontà libera. Per tal ragione la li-
» bertà, ed una legge pratica assoluta si
» trovano in una scambievole relazione l' u-
» na coll' altra: questa è la *ratio cogno-
» scendi* di quella, e quella la *ratio es-
» sendi* di questa.

» La legge morale della pura ragion
» pratica è: *Agisci di tal maniera, che
» la massima della tua volontà possa sem-*

» *pre valere nel medesimo tempo per un*
» *principio di legislazione generale.* (*a*)

Il modo, con cui l' autore del criticismo cerca di conciliare il meccanismo della natura colla libertà, sembra a prima vista presentare al filosofo di buona fede una evidente contradizione. Lo stesso atto di volere si riguarda insieme come necessario, e come libero, cioè come necessario e non necessario insieme, come determinato necessariamente dal meccanismo della natura, e come non determinato necessariamente da questo meccanismo; si afferma, in conseguenza una contradizione. Nè si dica, che questo atto è necessario sotto di un certo rapporto, e libero sotto di un altro; necessario in quanto si riferisce alle cause sensibili, libero in quanto si riferisce alla causa intelligibile; poichè o le cause sensibili sono sufficienti a porlo, o ne sono insufficienti; se sono sufficienti a porlo, l' atto, secondo il criticismo, sarà necessario in rapporto a queste cause: ciò vale quanto dire, che esso dee assolutamente accadere; ora se dee assolutamente accadere, la causa intelligibile non può non farlo accadere; ed in conse-

(a) *Buhle*, *istoria della filosofia tom.* 6. *Sistema di Kant.*

guenza non sarà libero riguardo a questa causa intelligibile. Se poi si volesse ammettere, che la causa intelligibile potrebbe non farlo accadere, malgrado le cause sensibili; in tal caso queste cause non rendono mica l' atto necessario. Se tali cause sensibili sono insufficienti a porre l' atto del volere, un tale atto sarà libero in rapporto a queste cause, ed in rapporto alla causa intelligibile. Non può dunque lo stesso atto esser libero per rapporto alla causa intelligibile, e necessario in rapporto alle cause sensibili; e l' autore del criticismo sembra di non risolver la prima antinomia dinamica, se non che con una contradizione.

Non ammette forse *Kant*, che malgrado i motivi sensitivi l' uomo, in forza del principio del dovere, può determinare in contrario la sua volontà? Ciò non è forse lo stesso del confessare, che le cause empiriche non rendono mica necessario l' atto della volontà? O poste le cause empiriche l' atto del volere segue necessariamente, o non segue necessariamente, qui non vi è mezzo; poichè non si dà alcun mezzo fra due contradittorii. Se segue necessariamente, è falso, che esso poteva non aver luogo in forza del principio del dovere; e che a questo principio competa qualche efficienza riguardo alla nostra volontà; se poi non segue necessariamente la causalità del mondo fenomenico non è con-

traria alla libertà. Non comprendo come si possa resistere all' evidenza del raziocinio.

La filosofia dell' esperienza risolve in un modo chiaro e preciso la difficoltà. I motivi sensibili, essa dice, non sono la causa efficiente de' nostri voleri; ma sebbene eccitino la volontà all' atto; questo atto ha per sua causa efficiente il soggetto attivo, che vuole.

Se l' autore del criticismo si fosse limitato a dire: se noi non riguardiamo l' atto del volere, se non come determinato da' soli motivi empirici, in tal caso non siamo nel diritto di riguardarlo come libero; ma esso si dee presentare a noi come necessario; ma se lo riguardiamo insieme come derivante da una causa reale in se, come il prodotto di un soggetto attivo; in tal caso questo atto si presenterà a noi come libero. Questa doppia relazione dell'atto del volere, non lo fa riguardare insieme come libero e come necessario, il che sarebbe un' evidente contradizione; ma lo fa riguardare unicamente come libero; laddove, se l' atto non si riferisse alla spontaneità del soggetto che vuole, non potrebbe presentarsi a noi che come necessario.

Ma forse mi si dirà, è questa appunto la dottrina del filosofo di Koenisberg: se la cosa è così, io rispondo, la soluzione della antinomia in questione è stata data prima di

Kant, e non bisognava reclamarla come una proprietà esclusiva della filosofia critica. Ma oltre dell' espressioni, che ho riferito, il seguente passo m' induce a credere il contrario. » Si tratta di decidere, se sia u-
» na proposizione legittimamente disgiuntiva
» quella, che annunzia, dovere ogni effetto
» nel mondo nascere o dalla natura, o dalla
» libertà, o se possa piuttosto aver luogo
» insieme, sotto diversi rapporti l' una, e
» l' altra efficienza, in un solo e medesimo
» avvenimento.

La questione è determinata in un modo esatto. Ma l' autore soggiunge: » Se le ap-
» parizioni sono cose per se stesse, non vi
» è modo di salvare la libertà. Poichè allo-
» ra la natura è la causa intera, ed ezian-
» dio sufficiente per se a determinare qua-
» lunque avvenimento; e la condizione di
» tal causa entra ognora unicamente nella
» serie delle apparizioni; le quali vanno
» sempre, insieme all' effetto loro, subor-
» dinate alla legge di natura. Al contrario,
» se non compete alcun valore alle appari-
» zioni, tranne per ciò, che esse sono di
» fatto, non, cioè, cose per se, ma sem-
» plici rappresentazioni coerenti colle leggi
» empiriche, debbono esse pure avere tutta-

» via fondamenti, o cause, che non sieno
» apparizioni. (*a*)

Tutto ciò è interamente falso. Supponendo, che ci sieno realtà in se, che ci appariscano, e realtà in se, che non ci appariscano; lo stesso avvenimento può riferirsi ad una causa che sia apparizione, ed insieme ad un' altra, che non sia apparizione. Inoltre è falso, anche nell' ipotesi kantiana, che il soggetto attivo, non si mostri a noi. Non ammette forse questo filosofo, che il dovere, o la ragion pura pratica si manifesta alla coscienza e che per mezzo della coscienza del dovere si ha la coscienza della libertà? Ora che cosa è ciò, se non che concederci la coscienza del soggetto attivo? che cosa è ciò se non che concederci la manifestazione del noumeno?

§. 45. *Kant* deduce l' esistenza di una causa intelligibile dalla coscienza della legge morale; egli concede dunque una realtà in se alla categoria di causalità, ciò che contradice evidentemente la sua critica dell' intelletto puro. Inoltre, o egli concede che la causa noumeno de' nostri voleri si manifesta nella coscienza, o vuole, che non si

---

(a) *Critica della ragion pura scol. fin. alla soluz. delle antinomie dinamiche.*

manifesta, e che essa rimane una causa intelligibile, cioè causa pensata. Nel primo caso egli dee concedere, che i noumeni sono l'oggetto dell'esperienza interna, il che contradice la sua dottrina su l'esperienza; nel secondo caso è obbligato di ammettere, che si può dalla coscienza del dovere, dedurre legittimamente l'esistenza del me noumeno; e che in conseguenza si può, partendo da ciò che a noi apparisce, concludere l'esistenza di un oggetto, che non può apparirci; e ciò contradice visibilmente la sua dottrina circa la possibilità della metafisica come scienza. Il filosofo di cui parliamo, per disbrigarsi dalla prima contradizione, scrive: » L'uniformità delle dottrine della » critica della ragion contemplativa, e della » critica della ragion pratica si manifesta in » ciò, che mentre vediamo la critica della » ragion contemplativa inculcare esser le cose soggette all' esperienza, in quanto sono » sperimentali, e fra queste anche lo stesso » soggetto di noi stessi, semplici fenomeni, » con questi fenomeni nulladimeno si costituiscono delle cose in se; e perciò tutte le » cose inaccessibili a' sensi non si pongono » fra le finzioni, ed il loro concetto non si » dee riguardare come un concetto inane e » vôto; mentre dico vediamo ciò, la ragione pratica dall' altra parte, per se stessa, » senza prender consiglio dalla ragion con-

» templativa, comunica la realtà ad una
» certa cosa inaccessibile a' sensi, soggetta
» alla categoria della causalità, cioè alla li-
» bertà, sebbene si serve di questa come
» di un concetto pratico; e perciò la criti-
» ca della ragion pratica conferma, per mez-
» zo di un certo fatto, le cose, che nella
» ragion contemplativa potevano solamente
» pensarsi (*a*).

Questa evasione è frivola, ed assurda. Senza curarci di ciò che *Kant* crede, di poter dire nella critica della ragion contemplativa, od in quella della ragion pratica, noi gli domandiamo: *è egli permesso alla ragione, di dedurre da ciò, che si manifesta a noi, ciò che è impossibile a mostrarsi?* Questo filosofo ci dà la seguente risposta: *Noi non possiamo oltrepassare i limiti dell' esperienza, e tutta la nostra conoscenza si limita a' fenomeni. La coscienza ci mostra il dovere, e da ciò possiamo dedurre la causa invisibile, e non sperimentale de' nostri voleri.* Ora queste due proposizioni sono evidentemente contraddittorie; *Kant* dunque si contradice. Inoltre gli domandiamo: *l' esperienza può ella of-*

(a) *Kant, prefaz. alla critica della ragion pratica.*

frirci delle realtà in se? Egli ci risponde in questo modo. *L' esperienza non può somministrarci, che apparenze. Noi abbiamo la coscienza di una ragion pura pratica, la quale prova col fatto la sua realtà; e per mezzo della coscienza di questa ragion pura, abbiamo la coscienza della libertà.* Queste due proposizioni sono fia di esse contradittorie, il filosofo di Koenisberg si contradice dunque di nuovo. Finalmente gli chiediamo: *La causa efficiente è ella una semplice categoria, o una realtà in se?* Egli ci risponde: *La causa efficiente è una semplice categoria. Esiste una causa efficiente intelligibile de' nostri voleri.* Queste due proposizioni sono ancora l' una contraddittoria all' altra, e l' autore del criticismo ci sorprende, in conseguenza con una nuova contradizione. A che giova per evitar queste contradizioni, l' usare una nojosissima ripetizione, in una dicitura sempre pessima, di un giro di frasi, con cui nulla si ottiene?

Ma io, egli replica, mi servo del concetto della libertà come di un concetto pratico, ed eziandio per un uso pratico. Ma che cosa mai, io replico, ciò significa? In primo luogo osservo, che *Kant* si serve del concetto del noumeno come di un concetto teorctico, e per un uso teoretico; poichè egli pone, che il fenomeno suppone neces-

sariamente il noumeno come sua condizione indispensabile. Quindi questo filosofo si contradice quando ci annuncia, che nella ragion contemplativa il concetto del noumeno è semplicemente ammesso come possibile, mentre è ammesso come positivo. Ma finalmente io bramo sapere che cosa significa un concetto pratico? significa forse un concetto, di cui ho io bisogno, per agir bene? In questo caso non abbiamo difficoltà di ammettere il concetto della libertà, come un concetto pratico. Per agir bene io debbo credermi nel dovere di agire in un certo modo, e per creder così è necessario, che io mi creda libero. Ma se, per concetto pratico per un uso pratico, l' autore del criticismo intende, che io debba credermi libero per agir bene, sebbene non sappia di esserlo; io gli dico, che egli mi dà il precetto di essere assurdo. Io non posso, e non debbo credere, se non ciò, che conosco di esser vero; se io ho una convinzione, di non sapere, se esiste realmente una libertà, il precetto di crederla è irragionevole. A nulla dunque giova, per evitar la contradizione, l' espressione di *concetto pratico per un uso pratico*: essa, nel caso in questione, è vôta di senso.

§. 46. Il criticismo dichiara impossibile la psicologia razionale o *a priori*; esso intanto pretende di essere una filosofia *a priori*

della nostra facoltà di conoscere; questi due punti della sua dottrina sono l' uno contraddittorio all' altro.

» L' analisi la più sottile della coscienza » di noi stessi, nell' atto del pensiere, o » del sentimento intimo, che ci dice, che » siam noi stessi che pensiamo, non è mica » capace di spandere il menomo giorno su » la conoscenza di noi stessi, come oggetti » fuori dell' atto del pensiere.

» Egli accade tutto altrimenti, quando » l' analisi, che facciamo delle facoltà del» l' anima nostra, ha per iscopo di rischia» rare, e di sviluppare i nostri concetti, a » tal riguardo. Noi sappiamo, che proce» diamo in ciò, seguendo de' principj sicu» ri, *appoggiandoci su de' fatti, che ci » son dati*. Per questo mezzo noi appren» diamo a conoscere più a fondo le pro» prietà dell' anima nostra; ma se preten» diamo, con queste facoltà date, e cono» sciute, elevarci al di sopra di ogni espe» rienza possibile, e conoscere per essa ciò » che è in se stessa questa cosa, a cui que» ste proprietà appartengono; allora non fac» ciamo, se non che traviarci in un labi» rinto di dubbj, e di sofismi, i cui risul» tamenti ci sono ugualmente incogniti, che

» le pretese sorgenti, ove crediamo di a-
» verle prese. (*a*)

Il testo rapportato del filosofo kantiano, che abbiam citato, ci offre alcune conclusioni contro del criticismo. Se l' analisi della nostra facoltà di conoscere dee esser poggiata, secondo *Kinker*, su de' fatti, che ci son dati; essa non potrà giammai costituire una scienza interamente *a priori*. Intanto la critica della ragion pura ci si annunzia come una scienza interamente trascendentale, ed *a priori*, nella quale si prescinde da qualunque dato sperimentale. Come non esser colpito da una sì evidente contradizione? Inoltre quando voi, dico a *Kinker*, partendo da' fatti intellettuali, pretendete innalzarvi a' principj della nostra conoscenza, voi, come ho mostrato più sopra, v' innalzate al di sopra di ogni esperienza possibile.

Finalmente se, per mezzo dell' analisi della nostra facoltà di conoscere, perveniamo a conoscere a fondo le proprietà dell' anima nostra; lungi che questa ci sia interamente ignota, come voi pretendete; essa ci si rende nota in parte, in forza della conoscenza delle sue proprietà.

Contro di quest' ultima conclusione l' au-

(a) *Kinker*, *op. cit. della ragione.*

tore citato replica : » Colui che per la pri-
» ma volta proverebbe l' urto di una mac-
» china elettrica nascosta alla sua veduta,
» potrebbe egli legittimamente creder di co-
» noscer questa macchina definendola : la co-
» sa , che ha prodotto un urto subitaneo in
» lui ? Egli potrebbe, in verità , concludere
» l' esistenza di una causa qualunque del-
» l' urto , che ha sentito , e compararla in
» un modo vago a qualche altra cosa , che
» avrebbe prodotto precedentemente su di lui
» un effetto presso a poco simile. Ma egli
» avrà un bel dare la tortura alla sua im-
» maginazione , giammai non potrà indovi-
» nare , col mezzo solo dell' impressione ri-
» cevuta , quale è la materia , o la forma
» di questo istrumento , che ha servito di
» veicolo al fluido elettrico. Per una ragio-
» ne più forte ci è impossibile di giudicare
» dell' essenza delle cose in se stesse, per
» mezzo della natura de' fenomeni ; poichè
» in questo caso neppure abbiamo, come
» nell' esempio , che abbiam proposto , l' a-
» nalogia per guida , la sorgente di una
» percezione essendoci così poco conosciuta
» che la sorgente di un' altra. E poi qual
» fragile fondamento non sarebbe , in simil
» caso, un ragionamento tirato dall' analogia?

L' esempio , che *Kinker* adduce , e cerca di far valere contro di noi , milita per lo appunto contro di lui. Se mi è permesso,

di dedurre dall' urto elettrico, che io sperimento, l' esistenza di una causa quale che siasi dell' effetto sperimentato; mi si dee permettere ugualmente di provare, per mezzo della coscienza de' miei pensieri quali che sieno, l' esistenza di un soggetto di tali pensieri. Se la filosofia critica ammette, che noi abbiamo una potenza passiva di essere affetti da alcune sensazioni, ed una forza spontanea sintetica di congiungere le nostre rappresentazioni, dee pure ammettere un soggetto capace di essere modificato e di agire; e quindi è obbligata a concedere esser l' anima una sostanza. Ora *Kinker*, seguendo il suo maestro *Kant*, combatte la sostanzialità dell' anima; egli è dunque in contradizione con se stesso.

Ma si replica: noi non possiamo conoscere l' essenza di questa realtà incognita, che siam costretti di porre come causa e fondamento del pensiere.

Io non contrasto ciò, e non ammetto la pretenzione delle scuole di *Cartesio* e di *Leibnizio*, le quali credono di aver determinato in che cosa consiste l' essenza dell' anima; ma quando mi limito ad affermare, che esiste un soggetto de' miei pensieri, il che vale quanto dire esser l' anima una sostanza; pretendo io forse di determinar l' essenza di questa sostanza?

Una scienza pura, cioè interamente *a*

priori dell' anima è impossibile, perchè supporrebbe la conoscenza dell' essenza dell' anima, conoscenza di cui siam privi. Viceversa noi siam sicuri, che ignoriamo l'essenza dell' anima, perchè siamo nell' impossibilità di stabilire su l'anima alcuna proposizione indipendentemente dall' esperienza. Senza la conoscenza dell' essenza di un oggetto non si può stabilire, relativamente ad esso, alcuna proposizione *a priori*. Supporre il contrario è lo stesso che pretendere, potere il geometra dedurre *a priori* le proprietà del triangolo, senza aver l' idea netta di questa figura. La geometria è una scienza interamente razionale, poichè l' essenze fattizie delle figure, che sono l' oggetto di questa scienza, sono perfettamente note al geometra. *Kant* pretende, che la sua critica sia una scienza interamente *a priori* della nostra facoltà di conoscere; egli afferma insieme, che l' essenza del soggetto conoscitore ci è ignota interamente; afferma dunque una contradizione.

Da un' altra parte l' esperienza mostrandoci, che noi non possiamo su l' anima stabilire alcuna proposizione *a priori*; e che la psicologia lungi di essere una scienza interamente pura, come sono l' aritmetica e la geometria, è una scienza mista, come la meccanica e l' ottica; segue, che non è possibile la filosofia trascendentale. Sfido il me-

tafisico il più sottile, a stabilire, indipendentemente dall' esperienza, una proposizione quale che siasi su l' anima. *L' anima è capace di essere affetta da sensazioni. Essa può sperimentare in se le sensazioni degli odori, de' suoni, de' sapori, de' colori, del caldo, del freddo ec. Essa è soggetta al piacere, ed al dolore. Gode della facoltà di astrarre, di quella di giudicare, e di quella di ragionare. Ha de' desiderj, ed una volontà libera.* Tutte queste proposizioni, che hanno per oggetto l' anima, non possono esser poggiate, che su l' esperienza. L' autore del criticismo s' inganna dunque credendo di averci dato nella sua critica della ragion pura una scienza *a priori* della nostra facoltà di conoscere.

Ma, dice questo filosofo, noi possiamo determinare *a priori* le leggi formali della esperienza: noi possiamo stabilire, indipendentemente dalla esperienza, che la rappresentazione dello spazio, e quella del tempo, sono rappresentazioni necessarie, ed universali. Ciò è interamente falso: queste due proposizioni: *Io ho una rappresentazione dello spazio. Questa rappresentazione è necessaria, o indelebile dal mio spirito*, esprimono due fatti, che il senso intimo mi attesta; esse son dunque due proposizioni sperimentali di esperienza interna; e non possono stabilirsi, indipendentemente dalla

stessa esperienza. Per poterle stabilire *a priori*, sarebbe stato necessario di dedurle dall' essenza del soggetto; il che non è possibile; poichè questa essenza ci è ignota.

Il porre la necessità della rappresentazione dello spazio come un dato del senso intimo non è lo stesso, che lo stabilire la necessità di questa rappresentazione necessaria o indelebile. Colla prima si dice: *Io ho una rappresentazione indelebile dello spazio.* Colla seconda si dice: *È assolutamente necessario, che io abbia una rappresentazione indelebile dello spazio.* La prima proposizione è sperimentale: la seconda sarebbe una proposizione *a priori*, se potesse stabilirsi; ma essa è una proposizione senza alcun fondamento, ed impossibile ad esser provata, posta l' ignoranza dell' essenza del soggetto conoscitore. Lo stesso dee asserirsi su la rappresentazione del tempo. Le proposizioni della matematica pura, per cagion di esempio, sono delle verità necessarie pel geometra, che le conosce; ma non vi è certamente alcuna necessità, che ogni uomo le conosca, e l' ignoranza in cui sono la maggior parte degli uomini di queste verità prova, che sebbene sieno esse conoscenze necessarie, ed universali; non è però necessario il possederle. Per istabilire dunque *a priori* la necessità, per lo spirito umano, delle rappresentazioni dello spazio e del tem-

po, non basta allegare il fatto attuale; ma bisognerebbe dippiù provare, che queste rappresentazioni sono essenziali allo spirito umano, il che richiederebbe la cognizione dell' essenza dello spirito di cui parliamo. Se si suppone da una parte, che queste rappresentazioni sieno acquistate; e dall' altra, che esse son legate a qualche sentimento costante dello spirito umano, si vedrà, che l' impossibilità di disfarci di tali rappresentazioni, non prova mica la loro origine soggettiva, ed *a priori*.

Si dice inoltre: la logica pura determina *a priori* le leggi formali del pensiere. Essa, per cagion di esempio, determina, indipendentemente dalla esperienza, che ogni giudizio dee necessariamente essere o universale, o particolare, o singolare. Similmente stabilisce *a priori*, che ogni raziocinio dee essere o categorico, o ipotetico, o disgiuntivo. Si possono dunque, concludesi, stabilire *a priori* le leggi formali della nostra facoltà di conoscere.

Io osservo in primo luogo, che le nozioni di giudizio universale, di giudizio particolare, e di giudizio singolare ci vengono dalla coscienza delle nostre operazioni intellettuali: esse si formano per la combinazione della nozione del giudizio con quelle di genere, di specie, e d' individuo. Lo stesso dee dirsi del raziocinio. Inoltre, prescinden-

do dell' origine di queste nozioni, dico, che queste leggi formali del pensiere non si possono applicare alla nostra facoltà di conoscere, se non che per mezzo dell' esperienza. Senza di ciò queste leggi sono semplicemente delle leggi ipotetiche di una facoltà di conoscere, presa nell' ordine delle astrazioni; e non possono giammai riguardarsi come le leggi reali, che reggono la nostra facoltà di conoscere. Per poterci applicare le leggi formali del giudizio, e del raziocinio, è necessario ammettere, che noi giudichiamo, e ragioniamo.

» Io non so (dice Willers) ciò che » penserò domani, nè in tutti gl' istanti suc» cessivi della mia vita, perchè non so quali » oggetti mi saran dati da' miei sensi; ma » se ignoro *il che* del mio pensiere, non » ne ignoro mica *il come*. Io non posso pre» veder la materia, che mi è data da fuori, » ma prevedo la forma, che risiede anticipa» tamente in me. Tutto ciò che penserò sa» rà rivestito delle quattro forme di *quan*» *tità*, di *qualità*, di *relazione*, e di *mo*» *dalità*. (*a*)

Ma per poter dire, io rispondo, che i

(a) *Principj fondamentali della fil. trasc. par. 2. dell' intendimento puro.*

miei giudizj saranno o universali, o particolari, o singolari, mi è necessario, di porre, che io farò de' giudizj; e che questo atto del pensiere mi seguirà in tutti gl' istanti della mia vita. Queste leggi formali son dunque ipotetiche; *se io giudico*, *giudicherò così*, ecco ciò che solamente può stabilirsi *a priori*. La logica pura deduce *a priori* dall' essenza degli atti del giudizio, e del raziocinio, astrattamente considerati, le leggi formali di questi atti; ma siccome le verità speculative della matematica non si possono applicare alla natura, se non per mezzo dell' esperienza; dello stesso modo le verità della logica pura, le quali si aggirano a determinare le leggi formali del pensiere, non si possono applicare alla nostra facoltà di conoscere, se non che per mezzo dell' esperienza.

L' evidenza di questi ragionamenti ci pone nel diritto, di stabilire contro del criticismo queste due conclusioni: 1. *Il criticismo si contradice negando la possibilità di una psicologia* a priori, *ed annunziandosi insieme come una scienza interamente* a priori *della nostra facoltà di conoscere*: 2. *Una scienza interamente* a priori *della nostra facoltà di conoscere è impossibile.*

§. 47. *Cartesio*, dopo d' aver distrutto qualunque realtà, si accorse, di non poter distruggere quella del proprio pensiere: non-

si presentò altra cosa a lui d' incontrastabile, se non che egli pensava, che era un essere, la cui essenza era il pensiere. Tutti i suoi discepoli l' hanno seguito su di questo punto; divisi bensì su la qualità del pensiere, che forma l' essenza dell' anima, si riuniscono tutti a far consistere l' essenza dell' anima nel pensiere: » Io non credo (dice Malebranche), che dopo un serio esame si » possa dubitare, che l' essenza dello spirito » non consista, se non che nel pensiere . . . Avverto solamente, che per questo » vocabolo *pensiere* io non intendo già significare le modificazioni particolari dell' anima, cioè il tale o tale altro pensiere, » ma bensì il pensiere sostanziale, il pensiere capace di ogni sorte di modificazioni, » o di riflessioni. *(a)*

Arnaldo, che ha combattuto *Malebranche* su la natura delle idee, adotta su l' essenza dell' anima la stessa dottrina: egli scrive: » Quando il nostro spirito, essendosi liberato da' pregiudizj dell' infanzia, è giunto sino a conoscere, che la sua natura è » di pensare, egli riconosce facilmente ancora, di essere irragionevole il domandare

(a) *Malebranche*, *ricer. della ver. lib. III. c. I. §. I.*

» perchè egli pensa; poichè quando si è
» giunto a conoscere la natura di una cosa,
» non si ha da cercare, nè di domandare
» altro, quanto alla causa formale. Come
» dunque è chiaro, che io penso, è chiaro
» eziandio, che penso a qualche cosa, cioè,
» che io conosco, e che percepisco qualche
» cosa. Perchè il pensiere è essenzialmente
» ciò. E così non potendo esservi pensiere o
» conoscenza senza oggetto conosciuto, io
» non posso domandare a me stesso la ra-
» gione, per la quale penso a qualche cosa,
» e perchè io penso, essendo impossibile
» di pensare, senza pensare a qualche cosa.
» Ma posso ben domandare a me stesso, per-
» chè penso ad una cosa piuttosto che ad
» un' altra.

» I cambiamenti, che avvengono nelle
» sostanze semplici non le fanno essere una
» cosa diversa da quella che erano. Ciò ap-
» punto è quello, che dee far distinguere le
» cose, o le sostanze da' modi, o maniere
» di essere, che si possono eziandio chia-
» mare modificazioni. Ma le vere modifica-
» zioni non potendosi concepire, senza con-
» cepir la sostanza, di cui esse son modifi-
» cazioni; se la mia natura è di pensare, e
» che io posso pensare a diverse cose, senza
» cambiar natura, egli bisogna, che questi
» diversi pensieri non sieno, se non che
» differenti modificazioni del pensiere, che

» fa la mia natura. Forse vi è in me qual-
» che pensiere, che non cambia punto, e
» che si potrebbe prendere per l' essenza del-
» l' anima mia. Io ne trovo due, che si po-
» trebbe credere di esser tali: il pensiere
» dell' essere universale, e quello che ha l' a-
» nima di se stessa: perchè sembra che
» l' uno e l' altro si trovi in tutti gli altri
» pensieri: quello dell' essere universale, per-
» chè tutti i pensieri racchiudono l' idea
» dell' essere, non conoscendo l' anima nostra
» alcuna cosa, se non che sotto la nozione
» di essere o possibile, o esistente, ed il
» pensiere, che l' anima nostra ha di se
» stessa, perchè qualunque cosa io conosca,
» conosco, che la conosco, per una certa
» riflessione virtuale, che accompagna tutti
» i miei pensieri. (*a*)

Regis vuole, che non si definisca l' anima una sostanza pensante; ma un pensiere, che esiste in se stesso, e che è il soggetto delle diverse maniere di pensare.

Kant ha creduto necessario per la sua sintesi produttiva della natura fenomenica, questo pensiere costante, che può ritrovarsi

---

(a) *Arnaldo delle vere, e delle false idee, cap. II.*

in tutti i pensieri particolari, ed egli l' ha riguardato come il centro, a cui noi rapportiamo la varietà delle nostre rappresentazioni.

Questo pensiere costante è appunto, secondo lui, *l' io penso*, di cui ho parlato nel volume terzo capitolo XII di questo saggio. Ma il filosofo prussiano si distingue da' cartesiani in ciò, che secondo questi filosofi, un tal pensiere costante è l' essenza reale dell' anima in se stessa considerata, nè si dee ammettere altra cosa incognita, che sia il soggetto o la condizione di questo pensiere costante; laddove, secondo *Kant*, questo pensiere costante manifestandosi a noi non è che un fenomeno costante del senso interno; e *l' io noumeno* principio di questo fenomeno ci rimane incognito.

Da ciò *Kant* deduce, che avendo i metafisici confuso questo pensiere *io penso* coll' essenza reale dell' anima, hanno commesso l' errore di attribuire a questa tutti i predicati, che si trovano racchiusi nel concetto trascendentale del pensiere, il qual concetto è espresso dalla proposizione *io penso*, la quale esprime la unità trascendentale della coscienza di se stesso, in cui, secondo *Arnaldo*, può riporsi l' essenza dell' anima. Nella proposizione enunciata *io* è il soggetto, ed il pensiere il predicato; i metafisici, confondendo secondo *Kant* il soggetto logico col soggetto reale, hanno concluso, che *l' a-*

nima è una sostanza. Nella stessa proposizione il soggetto *io* è semplice, poichè la proposizione è semplice, e non composta, non essendovi, che un solo soggetto, ed un solo predicato: i metafisici, continuando secondo il filosofo citato a confondere la semplicità logica della proposizione colla semplicità metafisica del soggetto reale, hanno concluso, che l' *anima è una sostanza semplice*.

Dicendo: *io penso A: io penso B*, si ritrova in queste proposizioni l'identico *io penso*. I metafisici hanno confuso l' identità logica, che si scorge in queste proposizioni, colla identità personale, ed hanno stabilito, che *l' anima secondo i tempi diversi, ne' quali esiste, è numericamente identica.*

Nelle stesse proposizioni: *io penso A*: *io penso B*, l'oggetto pensato è diverso dal soggetto a cui si attribuisce il pensiere. Inoltre io non posso dire *io penso A*, senza dire *io penso*; ma posso dire: *io penso*, senza dire *io penso A*.

Da ciò segue, secondo i metafisici, che io distinguo la mia propria esistenza, qual esistenza di un essere pensante, dalle altre cose fuori di me, alle quali appartiene pure il mio corpo; e che supponendo annientati gli oggetti esterni; e perciò annientate le mie rappresentazioni esteriori, la mia esistenza rimarrebbe. Una tale illazione, osserva

Kant, non iscende affatto; essa non è fondata, che su l' analisi logica delle proposizioni *io penso A*, *io penso B* ec., e sul concetto trascendentale del pensiere, il quale non si dee confondere coll' anima in se stessa considerata; quindi io ignoro se sia possibile la coscienza di me medesimo, anche senza cose fuori di me, per mezzo delle quali io ricevo alcune rappresentazioni. E per esprimere ciò con maggior chiarezza osservo, che se l' essenza dell' anima consiste, secondo *Arnaldo*, nella coscienza, che ha l' anima di se stessa, e se le diverse rappresentazioni esterne non sono, in conseguenza, che accidenti dell' anima, segue, che l' anima può aver la coscienza di se stessa, anche nel caso in cui fosse priva delle rappresentazioni esterne. Ma se, secondo *Kant*, a torto si confonde l' essenza reale dell' anima colla coscienza di se stessa, enunciata nella proposizione *io penso*, ci dee rimanere ignoto, se l' *io* reale possa esistere meramente qual essere pensante, senza essere uomo.

Ecco come l' esame della dottrina cartesiana su l' anima ha condotto l' autore del criticismo, al concepimento del paralogismo trascendentale.

Le quattro proposizioni enunciate possono esserci eziandio insegnate dalla psicologia empirica; ma siccome l' esperienza, se-

condo il criticismo, non può somministrarci altro, se non che fenomeni, così la psicologia empirica non può riguardarsi come una scienza dell'anima, in se stessa considerata. Difatto l'*io* è, secondo la filosofia critica, un oggetto sperimentale, come tutti gli altri oggetti della natura sensibile esterna. Esso è un fenomeno come tutti gli altri fenomeni. Il soggetto conoscitore forma questo fenomeno coll'aiuto delle categorie, nello stesso modo, in cui forma tutti gli altri fenomeni della natura sensibile esterna.

Da ciò segue, che con questa proposizione: *l'anima è una sostanza*, non può intendersi altro, se non che: *nel concetto empirico del me vi è la categoria di sostanza*; o pure: *nella formazione del fenomeno del me vi entra la categoria di sostanza*. Ma non si può dire: *l'anima*, *in se stessa considerata*, *è una sostanza*; poichè le categorie non sono di alcun uso fuori de' fenomeni.

Io posso porre infatto, che l'anima, malgrado la varietà delle sue modificazioni, si mostra a me come una numericamente; l'*io* resta nel mio concetto empirico sempre *io*. Ma la successione, secondo il criticismo, non è una cosa reale; bensì una forma del senso interno, ed il soggetto che dura nel tempo è un fenomeno costante di questo stesso senso interno. L'identità personale è dun-

que un' apparenza, e non si può concludere da ciò che apparisce a ciò che è.

L' anima si mostra a noi in commercio co' corpi; ma la categoria di commercio non ha alcun valore per i noumeni.

Riguardo alla semplicità dell' anima vi ha qualche cosa importante da osservarsi. La proposizione: *l' anima è semplice*, si può esprimere in questo altro modo: *l' anima è una assolutamente*. La semplicità può perciò riguardarsi come una nozione risultante dalla combinazione della categoria dell' unità coll' idea dell' assoluto: ora gli elementi di questa combinazione essendo soggettivi, e meri modi della nostra facoltà di conoscere, la nozione del *semplice* è vôta di realtà.

Ciò non ostante il criticismo pone l' unità della coscienza, e distingue questa unità dalla categoria dell' unità, come ho detto nel citato capo XII del terzo volume. Ora i difensori della spiritualità dell' anima pretendono, che l' unità di questa coscienza suppone la semplicità del soggetto, a cui la coscienza appartiene. Ecco come *Kant* cerca eludere questo argomento: » L' *appercezio-* » *ne* si scorge in qualche cosa di reale, e » la semplicità della medesima e già ineren- » te alla sua possibilità. Ora non vi è cosa » di reale nello spazio, la quale fosse sem- » plice; poichè i punti, che son quelli i » quali costituiscono l' unico semplice nello

» spazio non sono che limiti, non già parti
» componenti dello spazio. Ne segue dunque
» la impossibilità di spiegar la mia esistenza,
» come essere pensante, deducendola da'
» principj del materialismo come una qua-
» lità. Essendo però, che la mia esistenza,
» nella proposizione *io penso*, si considera
» come data, quindi è, che l'asserzione di-
» venta empirica, e contiene solamente la
» ragione determinabile, rispetto alle rap-
» presentazioni mie nel tempo, della mia e-
» sistenza. Ma siccome, d'altra parte, mi
» è perciò d'uopo finalmente di alcuna cosa
» perseverante in siffatta esistenza, e che
» una tal cosa non è a me proposta nella
» interna visione, in quanto io penso me
» stesso, così riesce assolutamente impossi-
» bile, anche mediante questa semplice co-
» scienza di me stesso, a determinarsi la
» maniera, in cui io esisto, cioè se esisto
» come sostanza, o come accidente. Se dun-
» que il materialismo non è atto co' suoi
» modi a spiegare la mia esistenza, vi è u-
» gualmente inetto, ed insufficiente lo spi-
» ritualismo; e la conseguenza finale si è,
» che qualunque fosse la maniera di spie-
» garla, non ve ne sarà mai alcuna, che
» ci faccia positivamente conoscere qualche
» cosa intorno alla natura dell'anima nostra,

» riguardo generalmente alla possibilità di
» sua intera separata esistenza (*a*).

§. 48. Ringraziato sia il Cielo! Finalmente l' autore del criticismo sembra riconoscere, che la coscienza di noi stessi è una realtà; ma la realtà di cui egli parla è la realtà fenomenale: « Colla percezione indeterminata (cioè coll' io penso) si denota » qui solamente una qualche cosa reale, ma » non già come una cosa in se stessa, un » noumeno, ma come una cosa, che vera» mente apparisce. » Così soggiunge *Kant.* Lo stesso filosofo ci confessa però, che la coscienza ci dà almeno una sola realtà in se, e questa è la libertà; abbiamo dunque, secondo il criticismo, la coscienza del me agente; ma una tal coscienza è il sentimento del me come sostanza; e questo sentimento non è illusorio. Appoggiati dunque sul sentimento siamo nel diritto di stabilire la proposizione: l' *anima è una sostanza.*

Ascoltiamo un filosofo kantiano: » Vi » sono per l' uomo due maniere, di riguar» dar se stesso.

» 1.° O egli si riguarda mediatamente » e pel mezzo della sua cognizione, consi-

---

(a) *Kant, critica della ragion pura, confutazione dell' argomento di Mendelson.*

» derando se stesso coll' aiuto della sua pro-
» pria sensibilità e del suo intendimento, ed
» in tal caso egli diviene per se stesso un
» oggetto percepito, e concepito, come tutti
» gli altri, un fenomeno, un membro qua-
» lunque della natura visibile. Il suo senso
» esterno dà dell' estensione alle percezioni,
» che egli ha di se stesso; il suo senso in-
» terno dà a queste percezioni la successione
» senza estensione; egli acquista così un
» corpo, ed un' anima. Il suo intendimento
» fa di lui una sostanza, una causa, un
» effetto ec. . . . L' uomo *fenomenale*, che
» ne risulta, ciascuno de' suoi atti fanno
» parte del mondo fenomenale, e come tali
» appariscono sommessi alle stesse leggi, al-
» lo stesso meccanismo di causalità, e di
» necessità . . . Tale è l' uomo sentito, con-
» cepito, conosciuto, dimostrato dalla cogni-
» zione dell' uomo.

» 2.° O pure l' uomo si riguarda im-
» mediatamente, e pel sentimento fonda-
» damentale del me, ripiegando la sua co-
» scienza su la sua coscienza, ed egli si per-
» cepisce allora tale quale è in se stesso,
» come noumeno, come *oggetto-soggetto*.
» Ciò che si manifesta in lui in questo cen-
» tro intimo del suo essere, è indipendente
» dallo spazio, e dal tempo, nulla ha di
» comune nè con alcun luogo, nè con alcun
» istante particolare; non è più sostanza,

» nè accidente, nè causa, nè effetto: in un » vocabolo, egli si scovre libero da tutte le » forme della cognizione, cioè di tutte le » leggi necessarie della natura.

Io qui arresto immantinente il signor *Willers*, e gli dico: se col senso intimo, secondo voi stesso, l'uomo si percepisce come *oggetto-soggetto*; egli si percepisce dunque come sostanza: noi non intendiamo altro con questo vocabolo sostanza, se non che una realtà, che sussiste, una realtà in se, un soggetto; voi dunque ci accordate il significato del vocabolo, e noi ci curiamo poco del suono dello stesso. Seguiamo.

» Chi mi assicurerà, che questo sentimento intimo non sia un semplice concepimento fantastico della mia ragion pura? » Chi me ne assicurerà la realtà in se? Ecco l'assicurazione domandata. La destinazione del mio essere non è adempiuta » per mezzo della conoscenza e del sapere; » io sono ancora destinato a volere, e ad » operare: è questo il compimento, e l'ultimo sviluppamento del mio essere. Io non » sono una semplice intelligenza contemplativa, appartiene alla mia natura di operare, d'influire, di reagire su tutto ciò » che mi circonda. Io sono dunque un essere attivo. Da ciò viene un ordine di realtà, che procedono da me, che hanno la » loro sorgente, ed il loro principio in me.

» La somma delle mie azioni, e quella de-
» gli atti della mia volontà, i quali deter-
» minano le mie azioni, formano un sistema
» di cose, che son determinate, create da
» me . . . Le mie azioni son determinate
» dalle mie volontà, e le mie volontà sono
» gli atti immediati di questa coscienza, in
» cui iò ritrovo me stesso, indipendente-
» mente dalle cose. Le mie azioni, e la
» mia volontà, che le dirige, sono dunque
» ciò che mi assicura, che il sentimento
» fondamentale del me non è punto un' illu-
» sione; la realtà delle prime è la guaren-
» tigia della realtà di questo . . . Io sono
» libero: io ne ho la coscienza; io son li-
» bero, perchè posso volere, e che volere
» è fare un atto di spontaneità . . . Final-
» mente io dico, che son libero, perchè
» sono irrefragabilmente assicurato, che lo
» sono; come dico, che vedo, perchè sono
» similmente assicurato, che vedo.

Piano di grazia: Dire, che la realtà della mia libertà è guarentita dalla coscienza, e che la realtà della coscienza è a vicenda guarentita da quella della libertà, è evidentemente un circolo vizioso. La realtà della libertà è guarentita da quella della coscienza; ma quella della coscienza si pone da se stessa, e non ha bisogno di alcuna guarentigia: è impossibile il risalire al di là della coscienza. Inoltre questa proposizione: *le mie*

volontà sono gli atti immediati di questa coscienza, in cui io mi ritrovo me stesso indipendentemente dalle cose, merita una osservazione: le mie volontà sono gli atti immediati del me agente: ora se sono eziandio gli atti immediati della coscienza di me stesso, questa coscienza è appunto l' io noumeno, l' essenza reale dell' anima, come credono i cartesiani, il che distrugge tutta la dottrina critica sul paralogismo trascendentale. Non è cosa tanto facile il non cadere in contradizione con se stesso.

» Gli oggetti della mia cognizione mi » son dati, essi giungono a me, senza che » io possa respingerli: son sottoposti, è ve» ro, alle forme della mia cognizione, ma » io nulla posso cambiare, non posso crear» mi de' nuovi oggetti. Al contrario gli atti » della mia attività pratica son io che gli » produco; io che potrei cambiarli, se lo » volessi; la loro realtà che procede da me » è dunque ancora più effettiva per me, es» sa è molto più la mia, che la realtà del» le cose. Essa parte dal centro del mio es» sere, ed è la stessa che la realtà fonda» mentale del mio intimo sentimento; intan» to che al contrario la realtà, che attribui» sco alle cose, parte dal di fuori per per» venire al centro del mio essere; ove non » perviene se non che sfigurata e modificata » dal mezzo per cui è passata; essa non mi

» offre così, se non che una realtà secon-
» daria, di cui mi è permesso di dubitare;
» e finalmente io solo non sono, come per
» per l'altra, sufficiente a produrla: è ne-
» cessario a ciò il concorso del me, e delle
» impressioni straniere, che ricevo dalle
» cose.

» Se la mia vita non avesse altro sco-
» po finale, che il sapere, e la contempla-
» zione, se passeggiassi immobile sul mon-
» do, che osservo, se finalmente io non
» fossi, se non che uno specchio dell' uni-
» verso, unicamente organizzato, per rice-
» vere delle immagini a misura che esse si
» presenterebbero, a qual verità, a qual
» certezza potrei io attaccarmi? tosto che
» perverrei a discovrire, che queste imma-
» gini vere, in quanto immagini, son false
» in quanto oggetti effettivi?

» La mia esistenza sarebbe un sogno,
» ed un'illusione continua: io non sarei ca-
» pace nè di lode, nè di biasimo . . . Ma
» io agisco, e voglio. Questa facoltà di vo-
» lere m' innalza al posto di un essere vi-
» vente di tutta la pienezza della vita; gli
» atti della mia volontà saranno delle realtà
» effettive; essa stessa è dunque la sorgente

soggetto concorre dunque coll' oggetto a produrre il mondo fenomenale; esso è dunque un agente; e perciò una sostanza ed una causa. Inoltre: per poter dire, che le immagini son vere in quanto immagini, fa d' uopo ammettere l' autorità della coscienza di queste immagini. Tutto cade senza la base immobile della coscienza.

È impossibile, per un filosofo di buona fede, il resistere all' evidenza di questi ragionamenti.

Ho dimostrato nel volume antecedente di questo saggio, che il tempo consiste nella causalità; ho perciò dimostrato l' *oggettività* del tempo, e dileguato tutte le obbiezioni, che sorgono su questa importante dottrina. La coscienza intima non ha bisogno di esser guarentita. L' io di questa coscienza non è mica un fenomeno, ma una realtà in se. È falso, che l' io noumeno è fuori del tempo: questa proprietà appartiene esclusivamente all' essere supremo. La dottrina critica sul paralogismo trascendentale toglie qualunque autorità al senso intimo, quella della ragion pratica gliela accorda interamente. La prima è dunque in aperta contradizione colla seconda. Tutte le ripetizioni adoperate da *Kant*, colla più pessima dicitura, per dileguare la contradizione che gli ho diretto, son cavillazioni frivole. Niun filosofo di buona fede potrà resistere alla forza di questo

raziocinio : *io son libero, perchè ho una legge morale; ed ho una legge morale, perchè questa si manifesta a me nella mia coscienza.* Un tale argomento essendo legittimo segue, che la coscienza mi rivela una realtà in se, e che la sua testimonianza non è illusoria. *La coscienza mi dà dunque il diritto di dire: io sono una sostaaza.* Ora la critica della ragione speculativa insegna : *la coscienza non mi dà il diritto di dire: io sono una sostanza.* Le due critiche sono dunque in aperta contradizione l' una coll' altra.

§. 49. Se la coscienza mi somministra la proposizione : *l' anima è una sostanza* ; la stessa coscienza mi dà pure la proposizione : *l' anima è una sostanza semplice.* Se noi abbiamo la percezione immediata del nostro essere ; se questo essere si mostra unico in ciascuno degli elementi dell' unità sintetica di un pensiere ; la sua unità metafisica è un dato per noi, e le obbiezioni del materialismo contro di questa verità non valgono a renderla incerta.

L' autore del criticismo conviene della semplicità della coscienza : egli però nel passo recato nel §. 47. dice, che non potendosi stabilire, esser l' anima in se stessa considerata una sostanza, non si può, in conseguenza, concludere alcuna cosa circa la sua semplicità. Ora essendosi da me provato nel

§. antecedente, che l' anima è una sostanza; e ponendo, che il sentimento della coscienza non è mica fenomenale, sono nel diritto, di riguardar pure come provata la semplicità del me pensante. Io rimando il lettore al capitolo secondo del quarto volume di questo saggio.

Il filosofo di Koenisberg ci presenta contro la semplicità dell' anima la seguente obbiezione: » Mendelson non ha posto mente, » che ancora concedendo la natura semplice » dell' anima, come una cosa priva di qualunque grandezza estensiva, non le si può » tuttavia negare la quantità intensiva, cioè » un grado di realtà rispetto a tutte le sue » forze, il quale potrebbe diminuirsi per » tutti gl' infinitamente molti gradi minori, » e venire così questa pretesa sostanza ad » annientarsi. Poichè la stessa coscienza ha » sempre un certo grado, il quale può continuamente diminuire, ed in conseguenza » può eziandio diminuire la facoltà della coscienza di se, e possono similmente diminuire tutte le altre facoltà. Coloro, che » credono di scorgere la possibilità del pensiere, anche dopo cessata la vita umana, » possono essere imbarazzati da una maggior » difficoltà con altre non meno audaci possibilità. Tale sarebbe la possibilità di dividere in più sostanze una sostanza semplice, e viceversa una unione di molte

» sostanze in una semplice. Poichè sebbene
» la divisibilità supponga un composto, es-
» sa tuttavia non richiede un composto di
» sostanze, ma solamente di gradi di una
» medesima sostanza. Ora in quel modo,
» con cui si possono pensare, come svanite
» per metà, tutte le forze e le facoltà del-
» l' anima, ed eziandio quella della coscien-
» za, in modo però, che vi sia sempre u-
» na sostanza residua, potrà egualmente
» pensarsi questa metà già svanita, come se
» conservata non in essa ma fuori di lei; e
» siccome qui fu dimezzato tutto ciò che vi
» ha nell' anima di semplice, ed unicamen-
» te reale, così potrà parimenti pensarsi,
» che fuori dell' anima nascerebbe in tal ca-
» so una sostanza particolare. Poichè la mol-
» titudine che fu divisa esisteva già prima,
» non però qual moltitudine di sostanze, ma
» di ogni realtà; e l' unità della sostanza e-
» ra puramente una maniera di esistere, che
» solo mediante questa divisione fu cambiata
» in una moltitudine di sostanze. Cosi anche
» molte sostanze semplici potrebbero unirsi
» in una, senza che perciò nulla vi si per-
» desse, eccetto la sola pluralità della sussi-
» stenza; poichè l' una conterrebbe in se la
» realtà di tutte l' antecedenti. E chi sa mai,
» se in grazia di simile divisione dinamica
» delle anime de' padri, come grandezze in-
» tensive, non si producessero le anime de'

» figli, e che le prime intanto non si risar-
» cissero di bel nuovo la perdita fatta con
» nuovo materiale dello stesso genere. Ben
» son lontano dall' accordare a siffatte chi-
» meriche fantasie il menomo valore, oltre
» di che i premessi principii dell' analitica
» hanno abastanza inculcato, che delle ca-
» tegorie, come è quella della sostanza, non
» facessimo altro uso, se non che all' empiri-
» co. Se però il razionalista dalla sola facol-
» tà di pensare osa farne una natura sussi-
» stente, perchè non dovrà il materialista
» essere autorizzato ad eguale ardimento, ad
» uso, e sostegno di tutto l' opposto? (a)

Kant, il quale ha dedotto questa obbiezione dalla spiegazione data da *Wolfio* del grado, poteva trovarne nello stesso filosofo la soluzione. *Wolfio* difatti prova, ne' §. 752 e 753 dell' ontologia, che le parti del grado non sono che parti immaginarie; e che la grandezza attribuita al grado non è che immaginaria.

Le parti, che noi fingiamo ne' gradi, non sono che rapporti, e quindi non hanno esistenza fuori del nostro intelletto. Un uomo in un' ora imprime nella sua memoria un discorso: un altro uomo ha bisogno, per

(a) *Kant*, *op. cit.*, *loc. cit.*

lo stesso oggetto, di due ore: noi diciamo, che la memoria del primo è doppia di quella del secondo: ora che altra cosa mai è questo grado doppio: se non che una relazione, che lo spirito pone fra due cose, relazione, che non ha alcun archetipo al di fuori dello spirito, che fa la comparazione? *Kant*, che si dà tutta la cura, di non effettivare le relazioni logiche de' nostri pensieri, come obblìa qui questa regola?

Egli non bisogna inoltre confondere il principio delle operazioni cogli oggetti di queste: gli oggetti possono essere moltiplici nell' atto che il principio è semplice; anzi non è possibile la percezione del moltiplice, se non che in un soggetto semplice. Un circolo è un moltiplice, ma la percezione del circolo non può convenire, se non che ad un soggetto semplice, cioè ad un soggetto metafisicamente uno; poichè se un soggetto percepisse la medietà di un circolo, ed un altro percepisse l' altra metà, non vi sarebbe giammai la percezione dell' intero circolo. Ciò supposto, allora che paragoniamo gli oggetti moltiplici delle operazioni dell' anima, nascono in noi alcune relazioni, le quali son mere nozioni soggettive, e sono i gradi, di cui parliamo. I gradi, in conseguenza, riguardano immediatamente gli oggetti moltiplici delle operazioni dell' anima, non già l' anima stessa, la quale non è misurabile.

Se voi apprendete in un' ora dieci cose, nell' atto che un altro ne apprende cinque, si dice che il vostro talento è doppio del talento dell' altro, ma se un terzo individuo ne apprende, nello stesso tempo, venti, il vostro talento sarà di mezzo grado inferiore al talento di costui. I gradi non sono dunque alcuna cosa di assoluto; solamente sono un rapporto fra gli oggetti moltiplici delle operazioni dell' anima. Un tal rapporto fra gli oggetti delle operazioni intellettuali si trasferisce a' soggetti di queste operazioni. Ma tutto ciò non è che soggettivo, e in nulla ripugna alla semplicità dell' anima.

Ma, si dice, non vi ha forse una differenza di realtà fra le anime degli uomini? Ve ne ha certamente. Questa differenza però, che noi possiamo concepire fra uno spirito, ed un altro, in un modo vago, non ripugna mica alla loro semplicità. Ciascuna realtà sussistente in se è semplice. Il senso interno ci autorizza a porre, che l' anima è semplice; ma l' essenza reale dell' anima, come di qualunque essere, ci è incomprensibile. Noi non sappiamo che cosa è un individuo, nè che cosa è il tale o tale individuo.

Porre, che dall' unione di più sostanze semplici ne derivi una sola sostanza è una contradizione. Una sostanza nell' unione distruggerà forse la propria sussistenza, o que-

sta sarà distrutta dall' azione delle altre sostanze? In qualunque di queste due supposizioni vi sarà distruzione di sostanza, non già produzione di alcuna sostanza. L' unione distruggerà forse la sussistenza di ciascuna sostanza, ed in tal caso come risulterebbe una nuova sussistenza? ma egli è un far molto onore a questa chimera l' averla confutata.

L' obbiezione dunque, che *Kant* crede molto imbarazzante per i difensori della spiritualità, è un sofisma facile a scopirsi.

Cartesio ebbe ragione di asserire, che l' anima ci è più nota del corpo. Noi possiamo dubitare dell' esistenza di tutte le altre cose; ma in questo dubbio stesso percepiamo la nostra esistenza. L' esistenza dell' anima è dunque di tal natura, che si pone col dubbio stesso di qualunque cosa; ma l' esistenza del mio corpo, e degli altri che mi circondano, non si pone col dubbio. Inoltre noi non possiamo conoscere le altre cose, se non che per mezzo delle nozioni, che di esse abbiamo; ora queste nozioni ci si rendono presenti per mezzo del sentimento interno: questo è l' ultimo motivo su del quale si appoggia tutto il sapere umano. Per tali ragioni si dee asserire, che l' anima ci è più nota del corpo.

Malebranche, il quale asserisce, che l' essenza dell' anima consiste nel pensiere, mi

sorprende con evidenti contradizioni, quando insegna nello stesso tempo, che noi non possiamo affermare alcuna cosa dell' anima, se non che in seguito dell' esperienza, perchè non ne abbiamo alcuna idea. Conoscere l' essenza dell' anima, e non avere alcuna idea di questa sostanza! Conoscere l' essenza dell' anima, e non potere stabilire su di essa alcuna proposizione *a priori!* Quali contradizioni più palpabili di queste? Ma questo filosofo, il quale faceva consistere l' idea in una figura intelligibile, che riponeva in Dio, non poteva certamente che ammassare contradizioni sopra contradizioni.

Noi diciamo tutto al rovescio di *Malebranche*, che l' essenza dell' anima ci è ignota; ma che nulladimeno abbiamo una nozione imperfetta dell' anima; e che tale nozione deriva dal sentimento interno. Non ammettiamo alcuna scienza interamente *a priori* dell' anima; ma solamente una scienza mista, nella combinazione de' dati sperimentali colle verità speculative. Applicando la meditazione sul senso interno, ci crediamo nel diritto di stabilire le quattro proposizioni, che il criticismo ci contrasta. Diciamo dunque: 1.° *L' anima è una sostanza:* 2.° *Essa è semplice:* 3.° *Per rapporto alla successione nel tempo è la stessa in numero, non moltiplice:* 4.° *Considerata*

nel suo rapporto co' corpi, ella è più nota di questi.

La dottrina critica sul paralogismo trascendentale è dunque interamente falsa.

§. 50. Passiamo all' esame dell' antitetica della ragion pura. *Il mondo ha avuto un cominciamento nel tempo, ed ha de' limiti nello spazio. Il mondo non ha avuto un cominciamento nel tempo, e non ha de' limiti nello spazio.*

Per procedere con chiarezza separiamo il tempo dallo spazio; ed esprimiamo la tesi, e l' antitesi, riguardo al tempo, a questo modo: *Il mondo ha un tempo finito. Il mondo ha un tempo infinito.* Si vede chiaro che le due proposizioni convengono nello attribuire al mondo, come oggetto in se, indipendentemente dalle nostre percezioni, un tempo quale che siasi, cioè o finito o infinito. Ora ciò, secondo l' estetica trascendentale, è falso, poichè il tempo è un nostro modo di veder le cose; le due proposizioni son dunque, secondo il criticismo, false tutte e due: il tempo non potendo attribuirsi alle cose in se, tanto la tesi, che attribuisce al mondo in se un tempo finito, che l' antitesi, la quale gli attribuisce un tempo infinito debbono esser false.

Io ho dimostrato l' oggettività del tempo: ho fatto vedere, che il tempo consiste

nella causalità; ho dunque distrutto il principio, su di cui si appoggia l' antitetica kantiana. Supposta la mia dottrina si può domandare: *In una sostanza mutabile attualmente esistente, il numero degli stati, che precede lo stato presente è esso finito o infinito?* Essendosi stabilita contro il criticismo, la realtà in se di una sostanza mutabile, non si può più dire, che la tesi la quale riguarda questo numero come finito, e l' antitesi che lo riguarda come infinito, partendo tutte e due da una falsa supposizione, sieno tutte e due false.

Venendo alla risoluzione della questione proposta, i filosofi son divisi in tre opinioni: alcuni, ammettendo la possibilità di un numero infinito, non incontrano difficoltà di riguardare il tempo del mondo come infinito; altri, convenendo dell' assurdità di un numero infinito, insegnano, che il numero degli stati di una sostanza mutabile, trascorso sino al momento presente, non è infinito; ma che partendo dallo stato presente e retrogradando non si potrà giammai giungere ad uno stato primitivo, e che non ne supponga alcun altro prima di se; e sostituendo agli stati i momenti dicono, che sebbene la serie de' momenti trascorsi sino al presente non possa dirsi infinita, pure partendo dal momento presente non si giungerà giammai, nè potrà giammai giungersi ad un

momento di tempo, che sia il primo momento in modo tale, che non ne supponga alcun altro prima di se. È questa la dottrina di *Robinet*.

Kant osserva, che il vero concetto dell' infinito consiste, nel non potersi giammai compiere la sintesi consecutiva dell' unità, nella misurazione di un quanto quale che siasi. Se dunque partendo dal momento presente non si può giungere ad un primo momento della durata del mondo, non si può compiere la sintesi consecutiva nella durata scorsa del mondo; quindi una tal durata è infinita, il che è contrario alla dottrina di *Robinet*. Ma lasciamo da parte, se una tal durata ammessa da *Robinet* possa dirsi infinita, l' argomento di *Kant* può farsi valere a questo modo contro di *Robinet*. Se partendo da questo momento non si può giungere al primo momento, non si può dare, dice *Kant*, come compiuta la sintesi de' momenti della durata del mondo, intanto ponendosi questa durata come scorsa si dà come compiuta questa sintesi, il che involve contradizione.

Io, prescindendo dalla dottrina su l' infinito, ho dimostrato contro di *Robinet*, che la natura dovette avere uno stato primitivo, al di là del quale non se ne può supporre alcun altro. La tesi dunque: *Il mondo ha avuto un cominciamento nel*

tempo, è incontrastabile. Osservate, che io non l' ho dimostrata dalla falsità dell' antitesi, ma direttamente. Per togliere l' antinonomia, che il criticismo ci obbietta, risponderò direttamente alla prova dell' antitesi.

Se il mondo, si obbietta, ha un cominciamento nel tempo, l' esistenza del mondo è stata preceduta da un tempo vôtò; ora in un tempo vôto non è mai possibile, che nasca qualche cosa. Questa obbiezione suppone, che il tempo sia distinto dalle cose, che esistono; ora ciò essendo falso, l' obbiezione non regge.

Kant ha preveduto, che gli si poteva far questa risposta, e cerca una sfuggita nel modo seguente: » Riguardo al sotterfugio » con cui si cerca, di evitare la conseguen» za, colla quale asseriamo, che se il mon» do ha limiti, secondo lo spazio, ed il » tempo, dovrà l' esistenza delle cose vera» mente esistenti esser determinata, per ra» gione della loro quantità da un vôto infi» nito, un tal sotterfugio, io dico, consi» ste in ciò, che invece di un mondo sen» sibile si pone col pensiere un non so qual » mondo intelligibile, che invece di un pri» mo incominciamento di esistenza preceduta » da un tempo di non esistenza, si pensa » un' esistenza in genere, la quale non pre» suppone alcun' altra condizione al mondo, » e che per i limiti dell' estensione si fingo-

» no col pensiere i carceri di tutto il mon-
» do, e con ciò si sfuggono il tempo, e lo
» spazio. Ma qui non si parla, se non che
» del mondo fenomeno, e della grandezza
» di esso, nel che non ci è assolutamente
» permesso di fare astrazione dalle cennate
» condizioni della sensibilità, sensa distrug-
» gere l' essenza del medesimo. Se limiti ap-
» poni al mondo sensibile, esso giace neces-
» sariamente in quel vôto infinito. (*a*)

Ma a che tende tutto questo circuito di parole? A farci perder di vista lo stato della questione, e a non farci più intendere affatto su la stessa. Non ha egli detto *Kant*, che l' errore, tanto de' difensori della tesi, che di quelli dell' antitesi, consiste in ciò, che gli uni e gli altri riguardano il mondo come oggetto in se? Qui dunque non si disputa del fenomeno; ma dell' oggetto in se, e qualunque via alla sfuggita è chiusa *a Kant*. Questo filosofo pretende, che l' antinomia di cui parliamo nasca dal riguardarsi il tempo come oggettivo. Ora io dico: 1. il tempo è oggettivo: 2. il tempo è nulla fuori delle cose: esso si pone colle cose, e si toglie con queste; il criticismo, per far sussistere la sua pretesa antinomia, è obbligato

(a) *Kant*, *su l' antinomie.*

di provare, che da questa dottrina nascano asserzioni contraditorie l' una all' altra, vale a dire, che segua ugualmente avere il mondo un incominciamento nel tempo, e non avere il mondo alcun incominciamento nel tempo. Ora dalla dottrina posta segue solamente, che il mondo ha un incominciamento nel tempo, ma non segue già, che non abbia un incominciamento nel tempo; poichè la stessa fa incominciare il tempo col mondo, e non suppone alcun tempo vôto; anzi lo riguarda come assurdo. L' antinomia pretesa non esiste dunque, se non che nel solo cervello di *Kant*.

Passiamo allo spazio. Se l' estensione è un fenomeno, come la scuola leibniziana, con legittimo fondamento, insegna; la quéstione, su la limitazione o l' infinità del mondo riguardo all' estensione, è priva di senso; e quindi siam di accordo su di ciò col criticismo, che tanto la tesi che l' antitesi, le quali suppongono tutte e due la realtà della estensione, son false.

Dico inoltre, che nell' ipotesi di essere l' estensione reale nella materia, si può eziandio dileguare l' antinomia kantiana supponendo, che il vôto non esista. Ciò che fa illusione a *Kant* si è, che egli stabilisce arbitrariamente, non potersi porre una cosa limitata, senza porne un' altra che la limita; ma sebbene l' immaginazione formi un' asso-

ciazione costante fra una cosa limitata, ed un' altra che la limita, la ragione non vede alcuna relazione fra l' una e l' altra cosa.

§. 51. Il criticismo ha preteso di stabilire alcuni principii, da' quali deduce tutte le sue dottrine: se questi principii son precarii e falsi, l' intero sistema fabbricato su di essi cade.

Il tempo, ha esso detto, è soggettivo, non reale. Le categorie non hanno altro valore, se non che il fenomenico. Se tutti e due questi principii son falsi, come io credo di aver dimostrato, la critica della ragion pura non può sostenersi.

La sostanza non è una forma del pensiere; ma una realtà in se. L' *io* è una sostanza semplice; e qualunque sostanza dee esser semplice; poichè altrimenti non sussisterebbe intrinsecamente. Da ciò segue, che non esiste realmente se non che il semplice. Se dunque l' esistenza esterna è moltiplice, fa d' uopo ammettere una moltitudine di esseri semplici, da cui risulta il fenomeno dell' estensione. Stabilite queste verità cade la seconda antinomia, che il criticismo cerca di far valere. Esso pretende di provare nella antitesi l' impossibilità dell' esistenza degli esseri semplici. Le sue ragioni si riducono a queste due: ogni composiozine dee farsi necessariamente nello spazio, ciascuno elemento del composto dee perciò occupare una parte

dello spazio ; ciascuno elemento dee dunque essere esteso. Inoltre noi non possiamo aver l'esperienza delle cose semplici.

Ecco la risposta alle due obbiezioni. L'estensione essendo un fenomeno , è assolutamente falso , che il semplice debba esistere nello spazio.

Anche ammesso , che noi non abbiamo esperienza delle sostanze semplici , essendo falso , che la nostra conoscenza non possa estendersi al di là dell' esperienza , l'obbiezione cade. Finalmente noi abbiamo il senso intimo del nostro me semplice ; è falso dunque , che non abbiamo esperienza delle cose semplici.

Ma , replica *Kant* , lo spazio è la condizion formale de' fenomeni. Questa evasione è il sofisma detto *ignoranza di elenco*, quando , cioè , s' ignora lo stato della questione. Disputiamo noi forse del fenomeno , o del fondamento o sia ragion prima de' fenomeni ? Non ammette forse *Kant* , che i noumeni son fuori dello spazio ? Ciò non è forse un ammettere , che la ragion prima de' fenomeni non esiste nello spazio ? Con qual diritto dunque ci obbietta egli , che i semplici , i quali nella nostra dottrina sono la ragion prima de' fenomeni , non possono esistere, perchè non possono occupare spazio alcuno ? La seconda antinomia kantiana è dunque insussistente.

Ho dimostrato ne' §. 44 e 45, che la soluzione dataci dal criticismo della terza antinomia, che è la prima delle due dinamiche, involve contradizione.

Riguardo alla quarta ed ultima antinomia ho osservato, che non vi ha alcun filosofo, per quanto io sappia, il quale non abbia ammesso almeno un essere assolutamente necessario, sia nel mondo, sia fuori del mondo. L' antitesi kantiana non ha dunque avuto alcun difensore. La soluzione poi, che *Kant* ci dà di questa antinomia, è ugualmente falsa. Riferisco il seguente passo del filosofo citato, e vi soggiungo le mie osservazioni: » Il mondo sensibile non contiene » se non che fenomeni, i quali consistono in » semplici rappresentazioni, le quali sono » sempre sensitivamente soggette a condizioni, e siccome non ci si propongono giammai le cose in se, così non è meraviglia, » che partendo da un membro empirico quale che siasi della serie, non possiamo fare » un salto al di là del sensibile, come se i » fenomeni consistessero in cose per se, le » quali esistessero fuori della loro causa trascendentale, e come se fosse permesso di » partire da essi come cose in se, onde indagare fuori di loro la causa di loro esistenza. Locchè dovrebbe, senza dubbio, » aver luogo, trattandosi di cose accidentali, non però trattandosi di semplici rap-

» presentazioni di cose, la stessa accidentalità delle quali non è che fenomeno, e non può condurre ad alcun regresso, tranne a quello, che determina i fenomeni, ed è, per conseguenza, empirico.

Qui si suppone, che qualunque esperienza, tanto esterna che interna, non può somministrarci altro se non che fenomeni, il che è falso.

» Ma il concepire una causa intelligibile delle apparizioni, vale a dire del mondo sensitivo, ed il pensarla tutta libera dalla contingenza di cotal mondo non ripugna, nè al regresso empirico illimitato nella serie delle apparizioni, nè all' universale contingenza delle medesime. Il che però è tutto quanto poteva per noi, e solo, in questa maniera somministrarsi, onde spianare o risolvere l' apparente antinomia. Se di fatto è sensitiva, rispetto all' esistenza, e perciò appartenente alla serie la condizione quale che siasi di qualunque condizionato, bisognerà, che sia condizionata essa medesima, come è provato nell' antitesi dell' antinomia quarta. È, in conseguenza, necessario, o che rimanga una contradizione colla ragione, la quale domanda l' assoluto, o che l' assoluto sia posto oltre la serie nell' intelligibile, la cui necéssità nè ha d' uopo, nè concede

» condizioni empiriche, onde è, che rispetto
» alle apparenze è di assoluta necessità. (*a*)

Riassumiamo, per non farci abbagliare da un tornio di parole. La tesi del teismo dice: *Esiste fuori del mondo un essere assolutamente necessario.* L' autore del criticismo, nel passo testè rapportato, insegna: 1. *La contingenza, che si mostra nel mondo sensibile, non ci autorizza a negare l' esistenza di un essere assolutamente nenessario fuori del mondo* : 2. *L' ammettere un tal essere è uniforme al vôto della Ragione, la quale domanda l' assoluto.*

La differenza fra il teismo ed il criticismo sembra consistere in ciò, che il primo stabilisce affermativamente l' esistenza dell' essere necessario distinto dal mondo; e che il secondo pone questa esistenza solamente come possibile. Questa differenza nasce, perchè il teismo riguarda il condizionale dato dall' esperienza come un oggetto in se; laddove il criticismo lo riguarda solamente come un' apparenza.

Il criticismo ci annunzia, che il vôto della Ragione per l' assoluto non è soddisfatto, se non che ponendo l' assoluto fuori della serie intera de' condizionali.

(a) *Kant, nel fine delle antinomie.*

Ma non ci ha esso insegnato, che la ragione è indifferente a porre l' assoluto in un essere, o nel numero infinito de' condizionali? Non ha esso posto questa indifferenza della ragione come un principio dell' antitetica, di cui parliamo?

Finalmente, porre la possibilità di un essere necessario, distinto dal mondo, è contradire, sotto un certo riguardo, l' antitesi, che ammette l' impossibilità di un tal essere.

Niun uomo di buon senso negherà, che l' ammettere l' esistenza di un essere, ed il negarla, sia una vera contraddizione.

Io pongo nel seguente quadro le antinomie kantiane colle mie risposte.

1. *Il mondo ha avuto un cominciamento riguardo al tempo.*

Il mondo non ha avuto alcun cominciamento riguardo al tempo.

Tutte e due queste proposizioni supponendo l' oggettività o la realtà in se del tempo, son false.

Il tempo è oggettivo, e la sua realtà consiste nella causalità. Vi ha un' effettiva contradizione fra le due proposizioni enunciate; una di esse, in conseguenza, dee necessariamente esser vera, l' altra falsa. La ragione trova legittimamente vera la tesi, falsa l' antitesi.

Il mondo ha un limite riguardo allo spazio.

Il mondo non ha un limite riguardo allo spazio.

Lo spazio non essendo reale, ma soggettivo, tutte e due le proposizioni son false.

Concediamo a *Kant*, che la questione su l' infinità o la limitazione dell' estensione, è vôta di senso; poichè riguardiamo, colla scuola di *Leibnizio*, l' estensione come un fenomeno; ma insieme siamo di contrario parere di *Kant* riguardo all' origine dell' idea dell' estensione. L' idea dell' estensione è oggettiva: essa ha il suo fondamento nella realtà moltiplice esterna.

II. *Nel mondo non vi è, se non che ciò che è semplice, o composto di semplici.*

Niuna cosa nel mondo è formata di parti semplici: tutto è composto.

Tutte e due queste proposizioni son false. Tanto nella tesi, che stabilisce come semplici i componenti del corpo; quanto nell' antitesi, che gli stabilisce come composti, si suppone il corpo come una cosa in se; laddove esso non è che un fenomeno.

Il porre la falsità della tesi e dell' antitesi insieme è una contradizione evidente. Se

qualche cosa esiste fuori di noi, è necessario, che questa cosa sia o semplice o composta; ed essendo composta è necessario, che i suoi componenti sieno o semplici o composti.

La tesi è vera, l' antitesi è falsa. Tutti gli argomenti di *Kant* contro l' esistenza del semplice sono sofismi.

III. *Tutto ciò che avviene nel mondo non dipende unicamente dalle leggi naturali, dalle quali sole posson dedursi tutti i fenomeni: l' esistenza di questi richiede dippiù una causa prima e libera.*

Non vi è alcun agente libero nello universo; ma tutto segue ciecamente il corso delle leggi della natura.

La contradizione fra queste due proposizioni non è che apparente. Tutto deriva dal meccanismo della natura, e nulla di meno può esistere una libertà, come causa trascendentale di alcuni fenomeni.

La contradizione fra le due proposizioni non è apparente; ma reale. La legge della causalità non ripugna all' esistenza di un agente libero, il quale sia nel tempo, nè di un agente libero fuori del tempo. È falso, che tutti i fenomeni derivano dal meccanismo della natura. Ve ne sono alcuni, che derivano da un agente libero nel tempo, e tutti insieme suppongono un agente libero

fuori del tempo. La tesi è vera. L' antitesi è falsa.

IV. *Il mondo suppone un essere necessario, sia nel mondo stesso, sia fuori del mondo.*

Non vi è nel mondo nè fuori del mondo alcun essere assolutamente necessario.

La contraddizione fra le due proposizioni non è che apparente. La contingenza del mondo intero non ripugna all' esistenza di un essere necessario distinto dal mondo.

Niun filosofo ha mai sostenuto l' antitesi; quindi l' antinomia pretesa è chimerica nel fatto.

Se si ammette l' esistenza di un essere necessario, si contradice effettivamente l' antitesi; la contraddizione fra le due proposizioni è dunque reale non apparente.

Si concede, che la contingenza del mondo intero non ripugna all' esistenza di un essere necessario, distinto dal mondo; ma si pretende insieme, che la contingenza reale e non apparente, di un essere quale che siasi, ci conduce infallibilmente ad un essere assoluto.

§. 52. Passiamo all' ideale della ragion pura. *Kant* s' impegna, a far vedere di niun valore tutti gli argomenti, che i metafisici sogliono addurre per l' esistenza di Dio.

Egli incomincia dall' argomento cartesiano *a priori*, da lui chiamato la *prova ontologica*. Io son d' accordo col filosofo citato dell' impossibilità di questa prova; e potrei perciò astenermi di parlarne qui; ma siccome alcuni degli attuali filosofi alemanni, credendo di prestare una base più stabile al criticismo, partono dall' assoluto; così credo utile, di qui trascrivere alcune solide riflessioni di *Kant*, che possono servire a far conoscere la vanità di questo metodo: » Se in » un giudizio identico tolgo il predicato, e » conservo il soggetto, ne risulta al mo» mento una contraddizione, in forza della » quale dico, il predicato competere neces» sariamente al soggetto. Ma se tolgo inve» ce il soggetto unitamente al predicato, non » emerge alcuna contraddizione, poichè non » vi è più alcuna cosa, a cui si potesse » contradire. È cosa ripugnante l' ammettere » un triangolo, e togliere, ciò non pertan» to, i tre angoli del medesimo, dove in » vece nel togliere il triangolo, insieme co' » suoi tre angoli, non vi è ripugnanza. Ed » è precisamente lo stesso, rispetto al con» cetto di un essese assolutamente necessa» rio. Se voi togliete l' esistenza di questo » essere, togliete pure la cosa medesima » con tutti gli attributi, che le competono. » Or donde potrà nascere in tal caso la con» tradizione? Esteriormente nulla vi è a cui

» si ripugni; poichè la cosa non debb' esser
» necessaria esteriormente. Nulla vi è neppure
» internamente, poichè togliendo la
» cosa medesima toglieste nel tempo medesimo
» quanto può essa avere d' intrinseco.
» *Dio è onnipotente*: è questo un giudizio
» necessario; nè può essere tolta l' onnipotenza,
» sì tosto che ponete una natura divina,
» vale a dire una natura infinita, col
» cui concetto è identico il concetto dell' onnipotente.
» Se poi direte: *Dio non è*, in
» tal caso non è data nè l' onnipotenza, nè
» verun altro de' suoi predicati; poichè gli
» avete tolti tutti insieme col soggetto; ed
» in questo pensiere non si manifesta la menoma
» contradizione.

» Non vi rimane dunque alcuna uscita,
» purchè non diciate darsi de' soggetti, i
» quali non si possono togliere, e che debbono
» perciò rimanere. Ma ciò dicendo sarebbe
» lo stesso, che se asseveraste esservi
» soggetti assolutamente necessarj, la qual
» premessa è appunto quella, che vi ho posta
» in dubbio, e della quale avevate impreso
» a dimostrarmi la possibilità. Poichè
» non posso affatto formar pensiere di una
» cosa, la quale tolta insieme co' suoi attributi
» lasciasse una ripugnanza, nè oltre la
» ripugnanza, co' soli concetti puri *a priori*,
» ho alcun criterio d' impossibilità.

» Contro tutti questi argomenti, che

» niun uomo può ricusare, voi mi provocate
» con un caso particolare, che mi opponete
» come un argomento di fatto, che diasi
» un solo concetto, in cui sia contradittorio
» il non essere, ovvero il togliersi il proprio
» oggetto, e questo è il concetto di una
» natura perfettissima, dell' essere infinitamente
» perfetto. Esso ha in se, voi mi dite,
» ogni realtà, e vi trovate quindi autorizzati
» ad ammettere come possibile un
» tal essere, ciò che voglio per ora accordare.
» Ma fra tutte le realtà è pure compresa
» eziandio l' esistenza; questa è dunque
» nascosta nel concetto di questo essere
» come possibile. Essendo perciò tolta l' esistenza
» è pure tolta l' interna possibilità di
» un tal essere, il che ripugna.

» A ciò rispondo: voi già cadeste in
» una contradizione, quando nel concetto
» di una cosa, che volevate pensare solamente
» come possibile, v' intrudeste già il
» concetto dell' esistenza; poichè non faceste
» che incorrere in una mera tautologia. E
» vi domando: la proposizione, che dice:
» *questa o quella cosa esiste*, è proposizione
» analitica, o sintetica? Se analitica,
» voi colla esistenza della cosa nulla aggiungete
» al già vostro pensiere della cosa medesima;
» in tal caso sarà necessario o che
» il vostro pensiere si versi nella cosa stessa,
» cioè che si supponga la realtà del sogget-

» to, supponendo che vi corrisponda l' og-
» getto pensato, o che voi abbiate preso
» l' esistenza come appartenente alla possibi-
» lità, ed allora, come dite, avete concluso
» l' esistenza dall' interna possibilità, il che
» non è altro se non che una misera tauto-
» logia . . . Se per lo contrario confessate,
» ciò che dee fare ogni uomo sano e cor-
» dato, essere tutte sintetiche le proposizio-
» ni di esistenza, come farete, in tal caso,
» a sostenere non potersi togliere senza con-
» tradizione il predicato dell' esistenza? poi-
» chè ciò appartiene solamente alle proposi-
» zioni analitiche, la cui particolar natura
» sembra posta nel non potersi togliere il
» predicato, senza cadere in contradizione.

Il raziocinio ultimo di *Kant* si riduce al seguente: La proposizione: *l' essere infinito esiste*, dee essere o analitica, o sintetica: se è analitica, il predicato dell' esistenza è racchiuso nella nozione del soggetto, cioè fa parte di questa nozione; il predicato dunque in tal caso non si conclude dal soggetto, se non che con una ripetizione di parole, ed il soggetto si dice esistente, perchè si dice esistente. Se la proposizione poi di cui parliamo è sintetica, non si vede come tolto il predicato si distrugga il soggetto; e la proposizione, in conseguenza, non può riguardarsi come necessaria.

Questo argomento di *Kant* è esatto;

ma esso può ritorcersi contro di *Kant* stesso. Esso prova, che i giudizj necessarj non possono essere che analitici; non sono dunque possibili giudizj necessarj, che sieno sintetici. L'esistenza de' giudizj sintetici *a priori*, base fondamentale del criticismo, cade con questo argomento, e con essa cade tutto il criticismo.

Alcuni successori di *Kant*, per dare una base alla filosofia critica, son partiti *a priori* dall' assoluto; ma se l' assoluto non può porsi *a priori*, la nuova base non sussiste. Questi filosofi non si sono accorti, che essi sono in contradizione co' principj fondamentali della filosofia critica; e che il principio, il quale riguarda come impossibile lo stabilire *a priori* l' esistenza dell' assoluto, essendo evidentemente dimostrato da *Kant*, il far partire la filosofia dall' assoluto è un metodo assurdo.

Kant conclude così: » Il concetto di » una natura suprema è un' idea, sotto più » di un riguardo, utilissima. Ma non consistendo che in una idea, è interamente » incapace per se stessa, ad estendere il nostro sapere intorno alle cose esistenti. Anzi » è neppure atta ad istruirci su la possibilità delle cose. Non può certamente negarsi » a questa idea il criterio analitico della possibilità, in quanto questo consiste nel non » emergere alcuna ripugnanza dalle mere

» realtà. Ma colla congiunzione di tutti gli
» attributi reali in una qualche cosa si pro-
» duce una sintesi, della cui possibilità non
» possiamo *a priori* giudicare, poichè non
» ci sono specialmente date le realtà, e se
» ci fossero date non può aver luogo alcun
» giudizio, atteso che il criterio della possi-
» bilità delle cognizioni sintetiche dee sem-
» pre cercarsi nella sola esperienza, a cui
» non può appartenere la cosa soggetta alla
» idea; quindi è, che il celeberrimo *Leib-*
» *nizio* fu molto lontano, di avere stabilito
» *a priori*, come egli si lusingava di aver
» fatto, la possibilità di un ente ideale di
» tanta eccellenza. (*a*)

§. 53. Alcuna esistenza non può da noi essere stabilita *a priori*. Le prime esistenze, che percepiamo, sono de' dati sperimentali. Ma un' esistenza può esser dedotta da una altra esistenza; e l' esistenza assoluta, mi è data, senza dubbio, nell' esistenza condizionale. Il criticismo ci contrasta la legittimità dell' illazione, con cui dall' esistenza contingente, sperimentale, deduciamo l' esistenza dello essere assoluto. Conviene perciò esaminare le sue obbiezioni.

(a) *Kant, dell' impossibilità della prova ontologica.*

» Sottoporremo all' occhio di chicchesia
» l' argomento, a cui Leibnizio diè nome di
» prova dell' accidentalità dell' universo, *a*
» *contingentia mundi*, e ne istituiremo quin-
» di l' esame opportuno. Eccone il tenore.

» Se qualche cosa esiste, dee pure esi-
» stere un essere assolutamente necessario.
» Ora esisto, per lo meno, io stesso: esi-
» ste, in conseguenza, un ente assoluta-
» mente necessario. Nell' assunzione contiensi
» un' esperienza; nella proposizione si con-
» tiene la conclusione da un' esperienza in
» genere all' esistenza del necessario. Quindi
» è, che l' argomento muove propriamente
» dall' esperienza, e non è, per conseguen-
» za, dedotto affatto *a priori*, vale a dire
» ontologicamente; e poichè dicesi mondo
» l' oggetto di ogni esperienza possibile,
» perciò questo argomento si chiama cosmo-
» logico.

Kant, per secondare incessantemente la sua inclinazione di rendere oscuro ciò che è chiaro, chiama *assunzione* la proposizione, che i logici chiamano *minore*, e chiama *proposizione* quella, che i logici chiamano *maggiore*.

» La conclusione è fondata su la prete-
» sa legge fisica trascendentale della causa-
» lità, che stabilisce competere ad ogni co-
» sa fortuita la sua causa, la quale essendo
» pure accidentale, dee avere anch' essa una

» altra causa, finchè la serie delle cause a
» vicenda fra loro subordinate, abbia ter-
» mine in una causa assolutamente necessa-
» ria; senza la quale non avrebbe tal serie
» alcuna totalità.

» Ma l' argomento segue ad ulterior-
» mente concludere. L' essere necessario non
» può esser determinato, che in una sola.
» maniera, cioè mediante uno solamente de'
» suoi predicati, avuto riguardo a quanti
» possono competergli predicati fra loro con-
» tradittorii; esso, in conseguenza, dee es-
» sere in tutto, e per sempre determinato,
» mediante il proprio concetto. Ora è possi-
» bile un solo concetto di qualche cosa, il
» quale valga determinarla in tutto, e per
» sempre *a priori*; quello cioè del più rea-
» le fra gli esseri; il concetto dunque del
» realissimo fra tutti gli esseri è l' unico per
» cui possa venir pensato un essere necessa-
» rio; vale a dire, che di tutta necessità
» esiste un ente supremo.

Dopo l' esposizione dell' argomento co-
smologico, *Kant* imprende a combatterlo co-
sì: » In questa argomentazione cosmologica
» sta raccolta ed unita sì gran copia di prin-
» cipii sofistici, talchè pare, che la ragione
» abbia messo alle prove tutta l' arte dialet-
» tica, onde ridurre ad effetto la massima
» possibile illusione. Il modo più agevo-
» le, per iscovrire tutte le illusioni e fal-

» lacie nel concludere, si è quello di porle
» sotto occhio scolasticamente, in via logi-
» ca. Or eccone l' esposizione in questa ma-
» niera.

» Se è vera la proposizione: ogni esse-
» re assolutamente necessario è nello stesso
» tempo il superlativo reale fra tutti gli es-
» seri; essa, come tutti i giudizii afferma-
» tivi, può convertirsi, almeno per caso;
» alcuni enti realissimi sono dunque asssolu-
» tamente necessarii. Ma un ente realissimo
» non differisce per alcun verso da un altro;
» quindi è che vale per tutti ciò che vale
» di alcuni de' contenuti sotto questo con-
» cetto.

» Mi sarà, in conseguenza, lecito asso-
» lutamente in tal caso invertere la proposi-
» zione; potrò cioè dire: ogni ente realissi-
» mo è un ente necessario. Ora, essendo
» questa proposizione determinata soltanto
» per via de' suoi concetti *a priori*, nel mero
» concetto del più reale fra gli esseri, dee
» contenersi eziandio l' assoluta necessità del
» medesimo. Il che è quanto già sostenevasi
» dall' argomento ontologico, e di cui sem-
» brava di non voler convenire il cosmolo-
» gico . . . Ecco pertanto come la seconda
» strada, che batte la ragione contemplativa,
» onde provare l' esistenza dell' ente supre-
» mo, è non solamente ingannevole come
» la prima, ma pecca inoltre di colpa in-

» trinseca, *ignoratio elenchi*, in quanto la » ragione ci lusinga di guidarci per novelli » sentieri, ma, dopo una breve circuizione, » ci riconduce di bel nuovo sul vecchio, » malgrado che l' avessimo abbandonato. (a)

L'obbiezione proposta può esprimersi nel modo seguente. Dopo che nella prova cosmologica si stabilisce l' esistenza dell' essere necessario, si argomenta *a priori* per mostrare, che l' essere necessario è infinito. Ora questa proposizione può convertirsi, e quindi ci è lecito dire: l' essere infinito è necessario. Ma ciò è lo stesso che dire: l' essere infinito esiste necessariamente; e siccome questa proposizione si stabilisce *a priori*; così si stabilisce *a priori* dalla sola idea dell' infinito la esistenza di esso. Si ammette dunque come valevole l' argomento ontologico, il che erasi prima negato. Se, in conseguenza, l' argomento ontologico è di niun valore, l' argomento cosmologico, che in quello si risolve, è pure di niun valore.

Credo, che non sia difficile il distruggere questa cavillazione.

Noi riguardiamo come di niun valore l' argomento ontologico, poichè in esso si

(a) *Kant, impossibilità della prova cosmologica.*

passa dal pensiere all' esistenza, *transitus ab intellectu ad rem.* Il predicato dell' esistenza si conclude dal soggetto, perchè il soggetto si pone come esistente, il che è una ripetizion di parole, ed un' asserzione gratuita. L' argomento cosmologico procede in un modo diverso. La proposizione *a priori* si riguarda come solamente ipotetica; la proposizione sperimentale effettua l' ipotesi, e la realtà si mostra legittimamente nella conclusione. *Se qualche cosa esiste, l' assoluto esiste.* Questa proposizione è *a priori*, ma essa è solamente ipotetica: in essa si prescinde da qualunque esistenza: *Qualche essere esiste*, questa proposizione è sperimentale, essa rende reale l' ipotesi o l' antecedente, quindi segue la realtà del conseguente: *l' assoluto esiste.*

Vi ha dunque una differenza essenziale fra l' argomento ontologico, e l' argomento cosmologico, ed è un errore imperdonabile il non ravvisarla.

Per maggiormente sviluppare la differenza enunciata, e confutare insieme, in un modo senza replica, il sofisma di *Kant*, osservo, che l' argomento ontologico è fondato sul seguente canone cartesiano, da noi più volte esaminato: *si può affermare di una cosa tutto ciò, che è compreso nella idea chiara di essa.* Ora l' argomento cosmologico suppone un' essenziale modificazio-

ne al canone enunciato nel modo seguente: *si può affermar di una cosa ciò che è compreso nell' idea chiara di essa, purchè la realtà di questa idea sia stabilita.* Coll' argomento cosmologico si stabilisce legittimamente, col soccorso dell' esperienza, la realtà dell' assoluto, perchè questa è inseparabile dalla realtà del condizionale. Stabilita poi la realtà dell' assoluto, si deducono analiticamente tutti quei predicati, che son compresi nella idea chiara di esso. In tutto questo procedimento nulla vi è, che sia contrario alle regole della logica.

Abbiamo veduto, che vi sono raziocinii puri, empirici, e misti. Ora l' argomento ontologico è un argomento puro; il cosmologico è misto. Vi ha dunque tanta differenza fra l' uno e l' altro, quanta ve ne ha fra gli argomenti, di cui fa uso la metematica pura, e quelli di cui fa uso la matematica mista.

Reca veramente della pena il dovere insistere su questa differenza. Ma *Kant*, il quale ama di contrastarci le verità le più evidenti, mi obbliga a farla in più modi rilucere. Dico dunque: I. L' argomento ontologico è un argomento puro, in cui non entra alcuna premessa sperimentale; il cosmologico è un argomento misto, in cui una delle premesse è sperimentale: II. Nell' argomento ontologico si prova l' esistenza del-

l' Ente Supremo per l' idea di esso; nel cosmologico si prova per l' esistenza degli effetti di questo sommo essere: III. Nell' argomento ontologico tutte le proposizioni *a priori* sono assolute; nel cosmologico la proposizione *a priori* è meramente ipotetica. Il valore dell' argomento cosmologico non dipende dunque, in alcun modo, da quello dell' argomento ontologico; e l' obbiezione di *Kant* è invincibilmente distrutta: IV. Nello argomento ontologico l' esistenza non è data, ma posta arbitrariamente, nel cosmologico l' esistenza è un dato sperimentale.

Dopo d' avere stabilito la realtà dell' assoluto, colla prova cosmologica, la metafisica incomincia a ragionare *a priori*: essa s' impegna a provare I. L' assoluto è immutabile, II. L' assoluto è infinito. Poi scendendo di nuovo all' esistenze sperimentali, e non trovando in essi questi due attributi dell' assoluto conclude, che l' assoluto è distinto dal mondo, ed è la causa suprema di ciò che esiste. In tutto questo procedimento non si trova, se non che il vero metodo della filosofia dell' esperienza, la quale poggiando nella esperienza la realtà delle conoscenze, permette alle verità razionali di unirsi a' dati sperimentali, e di condurci con tal mezzo a nuovi risultamenti.

Questo metodo è ordinario nella fisica matematica: ne adduco un esempio per co-

avere l' espressione analitica della stessa. Ma qui giunto io posso abbandonar la luce dell' esperienza, e ragionare *a priori* col solo paragone delle mie idee. Io posso prescindere nella formola generale dalle determinazioni particolari di velocità, di spazio, e di tempo, e non considerarvi, che una quantità o sia un numero quale che siasi uguale ad un quoto, risultante dalla divisione di un numero qualunque per un altro numero in generale; e posso dedurre da questa nozione generale tutti quei predicati, che vi si trovano racchiusi; ed ottener così tanti giudizii analitici *a priori*; io dirò dunque *a priori* I.° V : v = St : sT : II.° che nel caso in cui sarà S = s, si avrà V : v = t : T.

Applicando poi queste verità razionali al caso dell' esperienza concludo I. che la velocità di un corpo sta a quella di un altro nella ragion composta della diretta degli spazii, e della reciproca de' tempi : II. che nel caso, in cui gli spazii sieno uguali, le velocità respettive saranno in ragion reciproca de' tempi.

Si può dunque legittimamente dopo che si è partito dalla esperienza, e stabilita la realtà di un concetto, ragionare *a priori* su di questo, per ottenere delle conoscenze analitiche dell' oggetto, di cui si tratta. Nè mi dite, che le verità generali dell' esempio

riferito son di natura a poter essere effettuate nell' esperienza possibile; poichè oltre di aver io dimostrato, essere una tal relazione all' esperienza estranea al valore di queste verità, il quale dipende tutto *a priori*; l' obbiezione contiene una petizion di principio, poichè suppone, che partendo da una esistenza sperimentale non siamo nel diritto, di porre un' esistenza fuori dell' esperienza. (*a*)

Ma il filosofo di Koenisberg torna ad insistere. Tutto il nerbo della prova, egli dice, consiste nel provare, che l' assoluto è infinito; ora ciò supposto la proposizione è convertibile, e si può dire: l' infinito è l' assoluto, o pure l' infinito è l' essere necessario. Ma in questa proposizione ultima si prova *a priori* l' esistenza dell' essere necessario; il che, rigettando l' argomento ontologico, si è giudicato impossibile. Questa replica è molto debole. In primo luogo è falso, che il nerbo della prova consista nel dimostrare l' infinità dell' assoluto. La prova regge dimostrando, che l' assoluto è immutabile. Se l' assoluto è immutabile, ed il mondo mutabile segue, che l' assoluto è distinto dal mondo; non ho dunque fin qui

---

(a) *Vedete il* §. 122 *del* 1. *volume*.

alcun bisogno della nozione dell' infinito. Inoltre, enunciando la proposizione : l' infinito è l' essere necessario, o voi avete provato la realtà della nozione dell' infinito, o non l'avete provato; se l' avete provato deducendo l' *aseità* dall' infinità, non commettete alcun vizio nel raziocinio; e l' argomento non è mica lo stesso dell' argomento ontologico, di cui abbiam parlato; se poi non l' avete provato, ed il vostro argomento pretende di stabilire l' esistenza di questo essere, è una petizion di principio : voi non potreste dire altro in questo caso, se non che : *se l' infinito esiste, esso esiste per se stesso.*

§. 54. L' assoluto è un'esistenza perfettamente determinata; esso è dunque immutabile. Essendo immutabile nulla può perdere, e nulla può acquistare; esso, in conseguenza, è insieme tutto ciò che può essere, il che vale quanto dire, che è infinito. L' io è mutabile e finito; egli è dunque un essere condizionale, e la sua esistenza suppone quella dell' assoluto. Ma se l' io fosse un effetto necessario dell' assoluto dovrebbe essere immutabile come l' assoluto. L' io non esiste dunque, perchè l' assoluto esiste; ma perchè l' assoluto lo fa esistere. L' assoluto è, in conseguenza, un agente libero. Tale è la serie de' pensieri, chi mi ha sempre menato al teismo.

Ma una difficoltà non lieve si presenta

contro di questa dottrina. L' assoluto è immutabile. L' assoluto è libero. Sembra, che queste due proposizioni sieno l' una contradittoria all' altra. Se l' assoluto, dicesi, è un agente, la sua azione suppone uno stato antecedente d' inazione; e perciò un cambiamento. Inoltre, se l' assoluto è immutabile, la sua azione è immutabile ancora, vale a dire egli agisce così, e non altrimenti, perchè la sua natura è di agir così e non altrimenti; non può, in conseguenza, riguardarsi come un agente libero.

L' atto libero dell' assoluto, io rispondo, è la causa prima, ed indipendente di tutto ciò che esiste. Questo atto, in conseguenza, non suppone uno stato d' inazione antecedente. Se uno stato d' inazione lo precedesse, esso, secondo la dottrina spiegata del tempo e della causalità, sarebbe un effetto di questo stato, e non sarebbe causa prima. Ciò è certamente incomprensibile. Il nostro volere suppone antecedentemente la conoscenza dell' oggetto voluto, ed è preceduto dalla percezione di questo oggetto. In Dio non vi è nè prima, nè dopo. *Egli è colui che è*. Noi non possiamo comprendere la sua natura, ed il modo della sua azione; e lo scrutatore della sua maestà resta oppresso dalla sua gloria.

Si pretende che l' immutabilità di Dio, e la sua libertà sieno due attributi ripugnan-

ti. L'immutabilità è l'impossibilità di essere altrimenti di ciò in cui si è, o di operare altrimenti, onde si opera. La libertà, al contrario, consiste nel potere di operare altrimenti di quello in cui si opera. La libertà, concludesi, ripugna dunque alla immutabilità.

Questa obbiezione è speciosa; ma non è solida. L'impossibilità, di cui parlasi, è un' impossibilità metafisica; e questa non è che una relazione logica delle nostre idee, non già una coazione o necessità nell' Essere Supremo. Dio non cambia, poichè un cambiamento in lui sarebbe un effetto senza causa: Dio non cambia, perchè egli è fuori del tempo. Ma da ciò segue forse, che la sua azione creatrice non possa essere perfettamente spontanea, e libera? Queste due proposizioni: *Dio non può cambiarsi. Dio creando il mondo ha il potere di non crearlo*, non son mica contradittorie, come potrebbe credersi. La prima altro non dice, se non che lo spirito umano, nell' ipotesi dell' assoluto mutabile, vede un' evidente contradizione: ciò denota una semplice relazione logica delle nostre idee; e non suppone alcuna necessità nell' atto divino: ciò non corrisponde ad altro nella realtà della cosa, se non che a questa proposizione: *l' assoluto è*. La seconda proposizione dice: *Dio crea il mondo liberamente*. Dopo di aver

molto meditato, non ho potuto ravvisare la menoma contraddizione fra le due proposizioni, le quali possono compendiarsi nella seguente: *l'assoluto è libero creatore*. La ragione non può trovar l'assoluto, che nella libertà; ma essa non può comprendere l'atto libero, che tutto produce: questo atto è ineffabile. In qual sistema mai si può prescindere, di ammettere delle cose incomprensibili?

Io so bene, che i metafisici comunemente concepiscono in Dio più istanti *o segni*, come eglino bramano di chiamarli: nel primo segno Dio vede tutti i possibili: nel secondo sceglie quel sistema di possibili, che a lui piace di creare: nel terzo vede come futuro il sistema scelto. Ma queste supposizioni non possono giammai corrispondere esattamente alla natura incomprensibile del sommo Iddio. In Dio non vi ha nè moltiplicità, nè successione alcuna: inoltre ho io dimostrato, che una priorità di natura distinta dalla priorità di tempo ripugna alla sana filosofia.

Mi sembra dunque, che la mia risposta alle proposte difficoltà sia la più soddisfacente.

§. 55. *Kant* esamina finalmente la prova *fisico-teologica*. Questa conviene colla cosmologica, in quanto tutte e due son fondate su l'esperienza. La cosmologica però è

appoggiata su l' esperienza in generale; la fisico-teologica al contrario si limita all' ordine, ed all' armonia sensibile, che si offre a noi nella natura.

» I fondamenti principali dell' argomen-
» to fisico-teologico riduconsi a' seguenti :
» 1. incontransi per ogni dove nel mondo
» indizj manifesti di un ordine tendente a
» fini determinati, non che stabilito con
» somma sapienza, il qual ordine si osserva
» tanto nell' insieme dell' indescrivibile va-
» rietà del contenuto, quanto eziandio nella
» illimitata grandezza della periferia : 2. Que-
» st' ordine proporzionato a certo scopo è
» però straniero del tutto alle cose del mon-
» do; come quello che si trova inerente ac-
» cidentalmente alle medesime; cioè la na-
» tura di varie cose non potrebbe per se
» stessa accordarsi e cospirare, mediante sus-
» sidj così moltiplici, e diversamente com-
» binati, a scopi finali determinati, se quelli
» e questi non fossero affatto espressamente
» scelti, e stabiliti da un principio ragiona-
» tamente ordinatore, giusta le prefisse idee
» fondamentali : 3. Esiste dunque una ca-
» gione sublime e saggia (o n' esistono mol-
» te); la quale dee esser la causa del mon-
» do, non solo come una forza onnipotente
» e cieca; ma come una causa del mondo
» intelligente e libera: 4. L' unità di questa
» causa può argomentarsi con sicurezza dal-

» l' unità nel rapporto vicendevole delle di-
» verse parti del mondo, come di altrettanti
» pezzi di un edifizio artificiale, in tutte
» quante le cose, alle quali giunge la no-
» stra osservazione; dove però questa non
» giunge, la unità di cui parliamo può pro-
» babilmente argomentarsi da tutte le leggi
» dell' analogia. (*a*)

La prova fisico-teologica, che *Kant* qui esamina, è chiamata da altri filosofi l' argomento delle cause finali. Esso è stato particolarmente trattato da sommi uomini, fra i quali dee annoverarsi l' inglese *Derham*, nelle due sue opere la Teologia fisica e la Teologia astronomica; in tutti questi trattati però mancano le riflessioni, che la filosofia del pensiere umano dee somministrare, per conoscere i motivi legittimi, su de' quali, in ultima analisi, si risolve la prova enunciata; io procurerò di supplire ad una tal mancanza.

La prova, che esaminiamo, contiene due proposizioni: la prima, che un disegno può dedursi da' suoi effetti: la seconda, che nell' universo si palesa un disegno. Riguardo alla prima è un fatto, che noi tutti argo-

(a) *Kant*, *impossibilità della prova fisico-teologica.*

mentiamo il disegno da' suoi effetti. I giudizj che facciamo degli altrui talenti, e la stessa nostra persuazione, che gli altri uomini sieno esseri intelligenti, si fondano in questa medesima illazione, di un disegno dedotto da' suoi effetti. L' intelligenza, ed il disegno non son oggetti sottoposti a' nostri sensi; pure noi ne giudichiamo ad ogni istante dall' altrui condotta, ed operazione esterna; il che vale quanto dire, che deduciamo il disegno da' suoi effetti. Se prendo in mano l' opera di *Locke* su l' intendimento umano, e la leggo: su le prime deduco, che il libro materiale è il prodotto di uno o più agenti intelligenti, che lo fecero stampare; e che ebbero il disegno di riprodurre colla stampa l' opera del filosofo inglese; passando più oltre deduco, che il disegno di questo filosofo fu quello di far conoscere agli altri l' intendimento umano; e specialmente, nel primo libro, di confutare l' esistenza delle idee innate.

Egli è importante, di osservare i principj, su de' quali la deduzione di cui parliamo è fondata. In primo luogo noi riguardiamo una data combinazione di parti della materia come una cosa fortuita o accidentale: in secondo luogo riguardiamo la materia, in quanto è causa cieca e priva d' intelligenza, come insufficiente a produrre la data combinazione: finalmente noi troviamo

nel disegno della causa intelligente una ragion sufficiente dell' esistenza di ciascuna parte della combinazione, e del suo rapporto colle altre. Così nell' esempio rapportato io riguardo il libro di *Locke* come una combinazione accidentale di alcune parti della materia; riguardo pure la materia come insufficiente a produrre per se stessa la data combinazione delle parti di questo libro: finalmente nel disegno di destar l' idea di un dato suono vedo la ragion sufficiente dell' uso di ciascuna lettera, di cui si compone un vocabolo, e del sito, che questa lettera occupa nella scrittura del vocabolo; come nel disegno di eccitare un dato pensiere vedo la ragione dell' uso de' vocaboli, e del sito di ciascun vocabolo, riguardo alla proposizione, di cui fa parte.

Per provare, che nell' universo si palesa un disegno, io farò uso degli stessi principj. Tutti i corpi della natura suppongono una data combinazione di atomi, o di parti della materia. Ora è evidente, che le combinazioni degli atomi sono contingenti; e nell' esame del sistema di *Mirabaud* abbiam veduto, che quest' ateo ne conviene: le combinazioni difatto son passaggiere: gli atomi si uniscono, e si disunicono incessantemente in mille guise differenti, e con questa sintesi, ed analisi perenne ci presentano la nascita e la morte de' corpi organici, e tutta

la varietà de' fenomeni della natura materiale. Inoltre, essendo necessario di supporre, nell' ipotesi dell' ateismo, l' esistenza indipendente degli atomi; questi si trovano insufficienti a produrre alcuna data combinazione; poichè se l' atomo è determinato dalla sua natura ad una località determinata, esso non può perderla, e tutto rimane invariabile, il che ci toglie l' ordine ammirabile dell' universo, ed è contro l' esperienza; se alcuna località determinata non ha la ragion sufficiente nell' essenza dell' atomo, segue, che gli atomi sono insufficienti a produrre una combinazione quale che siasi. Siamo dunque obbligati di ammettere: 1. che le combinazioni degli atomi, dalle quali risulta l' universo sono contingenti: 2. che la materia, in se stessa ed in origine considerata, è insufficiente a produrre siffatte combinazioni.

Per provare poi, che l' universo ci palesa un disegno, ci rimane di far vedere, che supponendo un dato fine nell' intelligenza suprema si trova la ragione dell' esistenza delle differenti parti dell' universo, e de' rapporti di ciascuna parte colle altre.

Egli è impossibile, di poter ciò perfettamente dimostrare; poichè bisognerebbe conoscere il fine generale della creazione, l' intera natura, ed i rapporti di ciascuna parte di questa natura colle altre, il che è supe-

riore di molto alle forze del nostro spirito. Possiamo però conoscere i fini particolari, e l' ordine ammirabile di alcune parti della natura; ed ajutati dall' analogia formare un giudizio sicuro su l' esistenza di un disegno nella formazione dell' intero universo. Siccome malgrado che noi non abbiamo osservato tutti i corpi particolari, pure siam autorizzati a dire: *tutti i corpi son pesanti*; così possiamo eziandio dedurre legittimamente da una gran quantità di esperienze, e di osservazioni, un disegno nella formazione dell' universo.

§. 56. Gettiamo dunque uno sguardo su lo spettacolo della natura, e facciamo centro delle nostre riflessioni noi stessi. Io suppongo, che l' Autore Supremo dell' uomo abbia avuto il disegno particolare di farlo vivere, per qualche tempo, su la terra; e di somministrargli i mezzi, per essere in un certo modo felice, e perfezionarsi. Suppongo inoltre, che per altro fine particolare abbia avuto la vita degli altri animali, che su questo nostro globo si trovano.

Ciò supposto io vedo, che ciascuna parte di un animale tende alla vita, ed al ben essere dell' animale. Le ossa, i nervi, le arterie, le vene, le membrane, i muscoli, e i fluidi, che scorrono per questi vasi: il cervello, il cuore, i polmoni, le branche, i piedi, gli occhi,

le orecchie, e altrettali, tanto esterne, che interne parti di questi corpi animati, veggonsi non ad altro fine riguardare, che alla vita, ed al ben essere dell' animale. Perchè l' uomo, per cagion di esempio, non ha denti nascendo, e gli nascono col crescere in età? Perchè egli non ha bisogno, essendo bambino, di tagliare, di macinare il cibo; la madre gli somministra il nutrimento col latte; ma crescendo in età ha bisogno di cibi solidi; quindi la natura lo provvede di denti; e questi denti hanno ancora degli altri fini; essi servono alla bellezza del volto, ed alla modulazione della voce. Se un bambino fosse fornito nascendo di denti, qual dolore non recherebbe egli alle mammelle della madre? Perchè l' uomo viene al mondo nudo; laddove gli altri animali vengono vestiti di conchiglie, di squame, di pelo, di lana, di penne, di piume? La natura ha fornito l' uomo di mani, e d' intelligenza: essa gli ha dato degl' impulsi invincibili per la società: con ciò l' ha posto in istato di vestirsi, in varie maniere, da se stesso, e di coprire non solo la sua nudità; ma di adattare il vestimento alla varia temperatura dell' aria. Le arti, con cui si preparano i vestimenti degli uomini, sono uno de' principali fondamenti della civiltà, e del commercio de' popoli. Esse servono a far, che il superfluo di cui abbondano alcuni individui, ed alcune na-

zioni, passi in altri individui, ed in altre nazioni, che ne hanno di bisogno. Gli altri animali al contrario, privi delle mani, e dell' intelligenza, ed alcuni raminghi per le foreste, e solitarj, non potendo vestirsi da se stessi, nascono al mondo vestiti dalla stessa natura. Questi esempj son sufficienti, per fare intendere ciò che io dico.

Ma quest' ordine ammirabile non si ravvisa solamente nelle macchine degli animali; ma si trova eziandio nelle gran parti di questa universalità di cose, e fin dove l' esperienza de' nostri sensi, e l' intelletto nostro possono spaziarsi. Se mi domandate, perchè vi ha, su la terra, un fuoco elementare, che i moderni chiamano *calorico*? Io vedo: 1. che questo calorico è immediatamente necessario alla vita degli uomini, e degli animali: 2. che esso ne è mediatamente necessario: 3. che esso serve alla commodità, ed a' piaceri degli uomini, e degli animali: 4. che serve allo sviluppo delle facoltà intellettuali degli uomini.

Il calorico è immediatamente necessario alla vita degli uomini: privi interamente di calorico il loro sangue si coagolerebbe, perderebbe la sua circolazione, e la morte sarebbe inevitabile. Il calorico è pure mediatamente necessario alla vita degli uomini: questi han bisogno dell' aria, e non possono vivere fuori dell' aria, ora l' aria dee la sua fluidità al calorico. Inoltre ha l' uomo biso-

gno dell' acqua, per dissetarsi, e de' cibi per alimentarsi: questi cibi sono o vegetabili o animali; ora senza l' acqua non potrebbero esservi nè piante, nè animali; e senza il calorico non vi sarebbe acqua; e da un' altra parte la mancanza intera del calorico priverebbe di vita le piante, e gli animali.

Chi non conosce i piaceri, de' quali siamo debitori al calorico? Un calor moderato è certamente un piacere. Mentre il rigido vento del nord coll' algente suo fiato tutto aggiaccia all' intorno, stando, in una camera ben riparata, coricato in un soffice letto, si può non sentire la benefica influenza del calorico? Il fuoco, secondo alcuni fisici, è un composto di due sostanze, che si riguardano come semplici, cioè del calorico, e della luce. Checchè ne sia di questa opinione il fuoco, relativamente a' suoi effetti, può riguardarsi e come principio del calore, e come principio della luce. Riguardato sotto tutti e due questi punti di veduta, esso serve a' più grati piaceri della vita, alla civiltà de' popoli, ed allo sviluppo delle nostre facoltà intellettuali.

La maggior parte degli alimenti, che produce la terra, sarebbero poco nutritivi e poco salubri, qualora ci mancasse il fuoco, che li discioglie, li ammollisce, ed in certa maniera ce li prepara, affin di renderli per noi sani, e gustosi al nostro palato. Il fuoco

serve a fondere, a purificare, a render duttili i metalli, e senza i metalli, e specialmente il ferro mancano gl' istrumenti delle nostre arti. Il fuoco converte la pietra in calce, e vetrifica la sabbia. Il fuoco si fa servire a colorare con tanta diversità i nostri drappi. Senza di questo agente della natura cesserebbero ad un tratto tutte le arti, eziandio le più necessarie, e noi saremmo ridotti ad uno stato della più deplorabile salvatichezza.

Il calorico, come abbiam osservato, è il principio della fluidità di tutti i corpi; e perciò dell' aria, che ci circonda. Ora quest' aria è il mezzo pel suono: senza dell' aria non avrebbe esistenza il linguaggio, e senza il linguaggio non si svilupperebbero le facoltà intellettuali degli uomini. Il calorico, sotto questo rapporto, serve dunque pure al perfezionamento dello spirito umano.

Considerando il fuoco riguardo alla luce, si vede il suo uso pel ben essere degli uomini. Senza il fuoco, che ci rischiara, bisognerebbe passare una gran parte del tempo in una dolorosa oscurità. Noi saremmo privi per molto tempo dell' utile, che ci offrono entro le nostre abitazioni la lettura, lo scrivere, ed il travaglio. Ma saliamo più alto.

La luce in generale qual relazione non ha essa col ben essere degli uomini? Qual piacere, o qual consolazione troveremmo noi,

se fossimo circondati da una perpetua oscurità? Come ci procureremmo gli alimenti, o le cose necessarie alla vita? Potremmo forse occuparci della menoma cosa, avere il menomo commercio gli uni cogli altri; o essere di qualche utilità nel mondo? Senza la luce il mondo de' sensi sarebbe ristretto allo spazio, che occupano i nostri piedi. La luce produce per noi l'immensità de' cieli, ci crea il piacere del bello; e ci fa ammirare le opere divine.

Il sole si mostra a noi come una feconda sorgente di calore, e di luce; e ciò sia che si riguardi questo astro come un globo di fuoco, o di luce; sia che con alcuni moderni fisici si riguardi come un corpo opaco e freddo, circondato da un' atmosfera di fluidi fosforescenti, dalla scomposizione de' quali si svolgono calore, e luce. È un fatto, che la diversa posizione de' terreni riguardo al sole influisca su la loro fecondità: è ugualmente un fatto, che la diversa posizione delle case di abitazione degli uomini, riguardo al sole, influisce su la sanità di questi. Uomini, animali, vegetabili, tutto è soggetto all' influenza del sole. Chi abita in luogo ben soleggiato, ordinariamente ha buona ciera, colorito, vivace, sanità, forza. Chi alloggia in casuccie, ove mai raggio di sole non entra, o debolissimo o scarso, è pallido, malsano, e snervato.

Ma perchè il sole fosse un astro benefico per la terra, è necessario, che questa sia posta in una giusta distanza dal sole; se essa ne fosse o molto vicina, o molto lontana, diverrebbe tosto un teatro di orrore: » Se » noi fossimo stati (dice l' illustre *Derham*) » molto più vicini al sole, il nostro mondo » sarebbe stato interamente bruciato, e desolato dal calore eccessivo: le acque sarebbero state tutte convertite in vapori, e » si sarebbero interamente asciugate; la vegetazione sarebbe cessata; e tutte queste » cose sarebbero state guastate, o pure interamente bruciate, e consumate. O se noi » non fossimo stati tanto vicini del sole; ma » solamente un poco più di quello che attualmente lo siamo, per esempio, di alcune migliaja di miglia; il calore sarebbe » sempre stato in ragione inversa del quadrato della distanza; e per conseguenza se » non fosse stato troppo grande per le parti » polari, lo sarebbe stato almeno per quelle » dell' Equatore. Al contrario se noi fossimo » stati situati ad una più grande distanza » dal sole, il calore sarebbe stato minore » per rapporto a noi, a proporzione del quadrato di questa distanza. Ed in questo caso se la distanza fosse stata molto notabile, » noi con tutto ciò che esiste su la terra saremmo stati perpetuamente gelati; o se non » fosse stato tanto grande, il mondo avrebbe

» molto sofferto pel freddo, almeno verso le
» parti polari, se quelle che sono prossime
» all' Equatore ne sarebbero state al cover-
» to. In questa ipotesi o il nostro mondo sa-
» rebbe stato sempre bruciato da un calore
» continuo, o sempre gelato da un freddo
« eccessivo: invece di un mondo abitabile,
» pieno di delizie, di bellezze, e di com-
» modità, esso sarebbe divenuto un deser-
» to spaventevole, un' abitazione piena di
» tristezza, e di miserie, una dimora di un
» supplizio eterno. Ma Dio onnipotente, crea-
» tore di tutte le cose, avendo regolato con
» tanta sapienza, e con tanta bontà la di-
» stanza, che è fra il sole e la terra, la lu-
» ce, ed il calore di questo astro sono mi-
» rabilmente proporzionate allo stato, alla
» condizione, ed al temperamento di tutte
» le cose di qui: il nostro mondo è molto
» proprio ad essere abitato, ben fornito di
» tutto ciò che può contribuire alla conser-
» vazione, alla delizia, ed al piacere de' suoi
» abitanti. I belli raggi del sole rischiarano
» noi e tutto il resto degli animali, in un
» vocabolo tutto ciò che vi è su la terra:
» essi ci facilitano i mezzi, di attendere alle
» nostre occupazioni, di ricercare il nostro
» nutrimento, di provvedere a' nostri biso-
» gni, di passare da un luogo ad un altro
» a misura che le occasioni, le circostanze,
» o il nostro piacere vi ci conducono. Que-

» ste dolci influenze, questi raggi benefici
» riscaldano tutto, animano tutto. Essi ser-
» vono a fare innalzare de' vapori, per for-
» marne le nuvole e la pioggia. Essi pongo-
» no gli alberi, e le piante in istato di ver-
» deggiare, di spandere dappertutto la ga-
» jezza, di mostrare le più grandi bellezze
» della natura, e di produrre un' abbondan-
» za di frutti, e di grani, che fanno il nostro
» piacere, e le nostre delizie. La presenza
» di questo astro, di questa sorgente inesau-
» ribile di luce, e di calore, risveglia, ed
» anima noi, e tutta la natura: la sua assen-
» za al contrario ci rende, per così dire,
» storditi, e languidi » (*a*).

Il calore, la luce, il sole, la posizione della terra riguardo al sole, palesano dunque un disegno. Lo stesso dee dirsi dell' acqua, e dell' aria: queste due gran parti del globo terraqueo; non meno che le diverse terre sembrano destinate allo stesso fine della vita, e del ben essere degli animali, e specialmente dell' uomo. Gli animali non vivono, senza prendere da fuori ciò che gli alimenta: questi alimenti sono l' erbe, le frutta, i semi, l' acqua. I monti sono i ser-

(a) *Derham, theologie astronomique liv. VII. chap. II.*

batoj delle pioggie, delle nevi, e delle brine: le valli ed i piani ne sono incessantemente irrigati; perciò i semi vi sbucciano, e vi si nutriscono, e la materia vi producono del futuro alimento. Le pioggie, le nevi, le brine, i monti, servono dunque alla vita, ed al ben essere degli animali. Ma come vi sarebbero queste meteore aquee, se i vapori dell' Oceano non si sollevassero nell'atmosfera? È necessario, in conseguenza, per tal fine, che vi sieno un Oceano di acque, ed un' atmosfera, che circondi la terra. Ma è pure necessario, che vi sia una cagione che riduca in vapori le acque del mare, acciò queste possano innalzarsi nell' atmosfera a quell' altezza, che si richiede, e finalmente, che vi sien de' venti, che da tutte le parti soffino, e spargano questo vapore dappertutto, affinchè tutti i luoghi ricevano i benefizj dell' acqua.

Dal seno inesauribile della terra sorte tutto ciò che vi ha di più prezioso, e di più bello: per produrre tante piante necessarie, utili, e piacevoli agli animali, ed agli uomini essa ha bisogno dell' opera dell' uomo; ma se fosse molto dura e compatta, non si potrebbe ridurre a coltura; e sarebbe, in conseguenza meno capace di produrre, e di alimentare quella moltitudine di ogni specie di vegetabili, de' quali nello stato presente quasi ogni parte di essa apparisce in pro no-

stro ricca e pomposa. Se poi la terra fosse più molle di quello che è, atta non sarebbe a sostener gli uomini, e gli animali, che vi si affonderebbero dentro. La costituzione della massa del nostro globo palesa dunque, nella sua formazione, un disegno. Non vi ha quasi alcun terreno interamente ingrato, se l'uomo non si stanca di coltivarlo, e di domandargli i prodotti de' quali è capace. Se la terra fosse ben coltivata potrebbe alimentare un numero di uomini, di gran lunga maggiore di quello, che alimenta al presente. È un effetto di sapienza l'essersi formato la terra in modo, che niun terreno è capace di ogni specie di produzioni utili. Il bisogno invita gli uomini al commercio, per darsi scambievolmente ciò che loro manca; e questo bisogno è il legame della società fra le nazioni.

Il nostro globo è composto di strati regolari e distinti, alcuni di pietra, altri di terra, quali di varie sorte di sabbie, e quali ancora di metalli, e di minerali. I numerosi vantaggi, che ne risultano, massimamente perciò che riguarda gli uomini, sono conosciuti abbastanza da tutti. Come avremmo noi l'acqua dolce, così necessaria a' bisogni della vita, ove essa non venisse purificata, ed in certo modo filtrata col passare per i diversi strati di sabbia, che incontra per entro la terra ad una grande profondità?

Inoltre, gl' immensi vapori, che si sollevan dal mare, addensati in molta parte su le cime de' monti, penetrano, e s' internano nelle viscere de' medesimi, sino a tanto che imbattendosi in uno strato petrigno, oppur cretoso, che loro vieta di poter penetrare più addentro, allogansi quivi come in un serbatojo; e trasudando poscia lateralmente per gli strati terrei, arenacii, oppur ghiajosi a quello soprapposti, scaturiscono dal monte in forma di rivi. Chi non conosce l' uso de' metalli, e particolarmente del ferro per tutte le arti tanto primitive, che miglioratrici?

È utile, di far maggiormente osservare la tendenza di ciascuna dell' enunciate parti del globo terraqueo particolarmente alla delizia, ed al perfezionamento intellettuale dell' uomo. L' aria atmosferica non solamente serve alla vita; ma serve pure a far gustare agli uomini gl' innocenti piaceri del bello; ed allo sviluppo delle loro facoltà intellettuali. Chi non conosce il bello de' suoni, e la forza che ha la musica sul cuore umano? ma l' aria non è ella forse il veicolo de' suoni? Chi ignora, che l' uomo dee principalmente all' uso del linguaggio articolato lo sviluppo delle sue facoltà intellettuali? Il vento serve a spargere i vapori dappertutto, ed a purificar l' aria; ma esso serve pure al commercio; e perciò alla commodità, ed al perfezionamento intellettuale dell' uomo.

Il vento muove quelle superbe moli, che galleggiano sul mare, e che trasportano in un mondo straniero i beni del proprio, per arricchir questo de' beni di quello.

Ad un tale oggetto tende pur l' acqua, vi tendono i metalli, e la varietà de' terreni, fondamento della varietà de' prodotti, che vanno in commercio.

È degna della più alta ammirazione l'armonia, che regna fra il morale ed il fisico. Il bambino si alimenta col latte: per fare ciò è necessario, che egli succi questo alimento dalle mammelle della madre: egli è dotato dell' istinto di succiare; ma questo istinto non solamente sarebbe inutile senza l' esistenza del latte, e delle mammelle; ma lo sarebbe ancora senza la pressione dell' atmosfera. Il bambino succiando fa un vôto, e la pressione dell' aria su la mammella materna fa scorrere il latte nella sua bocca. Gli uomini son destinati a perfezionarsi nella società: a tale oggetto serve il linguaggio de' suoni articolati, e la scrittura alfabetica: nel mondo fisico si trovano i mezzi, affinchè queste due cose abbiano esistenza; ma con ciò ancora non si ha tutto: è necessario, che gli uomini sentano il bisogno di comunicarsi scambievolmente i loro pensieri: è necessario, che eglino leghino colle idee de' segni le idee delle cose significate; è, in conseguenza, necessaria la legge intellettuale

dell' associazione delle idee : senza questa legge dello spirito i segni sarebbero insignificanti , cioè non sarebbero segni.

Terminerò questo paragrafo colle due seguenti osservazioni. Il fine dell' Autore della natura , nella conservazione de' corpi organici , non termina mica all' individuo ; ma alla specie. Gl' individui spariscono successivamente dalla superficie terrestre : le specie vi son permanenti ; e perciò si vede , che ciascuna cosa può riguardarsi insieme come fine , e come mezzo. La terra serve di nutrimento alla pianta , la pianta all' insetto , l' insetto all' uccello , l' uccello alle bestie selvaggie , e reciprocamente le bestie selvaggie divengono il nutrimento dell' avoltojo , l' avoltojo dell' insetto , l' insetto della pianta , e la pianta della terra. L' uomo istesso che al suo proprio uso fa servire queste cose , divien egli pure successivamente loro preda, lor nutrimento. Tale è il circolo, su cui quaggiù tutto si aggira.

Il nostro sole è il centro del nostro sistema planetario : esso dee perciò influire notabilmente su di ciascun pianeta , e noi abbiam osservato la sua influenza su questa nostra terra. Ma conosciamo noi ugualmente l' influenza reciproca di questi pianeti ? Sappiamo noi se una tale influenza esiste ? Noi abbiamo prove dell' influenza della luna su questa terra , di cui essa è satellite ; ma

non ne conosciamo alcuna, riguardo a Giove, Marte, Saturno ec. Inoltre ciascuna stella fissa si può congetturare di essere un sole, e centro di un sistema planetario; ma noi ignoriamo perfettamente questi sistemi, e non conosciamo alcuna influenza delle fisse su la terra; se pure non vogliamo abbandonarci a tutte le stravaganze dell' Astrologia giudiziaria. Ciò però non ci vieta di credere, che tutto sia sapientemente concatenato nell' universo; sebbene noi non conosciamo tutto l' incatenamento. Pur tuttavia una grande utilità ravvisiamo nelle stelle fisse. Le costellazioni del zodiaco han servito a determinare il moto del sole; ed in conseguenza le differenti stagioni dell' anno. Ma chi può mai conoscere i differenti anelli, coi loro legami, dell' immensa catena degli esseri? Le poche conoscenze, che abbiamo della natura, son però sufficientissime per farci giudicare, che l' universo è stato formato con disegno.

§. 57. Risponderò ora ad alcune obbiezioni, che si fanno contro la stabilita dottrina. Il signor *Diderot*, ne' suoi pensieri filosofici, scrive: » Io a pro gli scritti di » un professore celebre, e leggo: *Atei, io » vi accordo, che il moto sia essenziale » alla materia, che ne concludete voi?... » Che il mondo risulta dal getto fortuito » degli atomi? Io amerei altrettanto, che » voi mi diceste, che l' Iliade di Omero,*

» *l' Enriade di Voltaire sia un risulta-*
» *mento di getti fortuiti di caratteri.*

» Io mi guarderei bene di fare questo razio-
» cinio ad un ateo, questa comparazione gli
» darebbe un bel giuoco. Secondo le leggi
» dell' analisi delle sorti, mi direbbe egli,
» io non debbo punto esser sorpreso, che
» una cosa avvenga, allorchè essa è possi-
» bile, e che la difficoltà dell' avvenimento
» è compensata dalla quantità de' getti. Egli
» vi ha un tal numero di colpi, ne' quali
» io scommetterei con vantaggio, di far cen-
» tomila sei in una volta con centomila dadi.
» Qualunque fosse la somma finita de' carat-
» teri con cui si proporrebbe di produrre
» fortuitamente l' Iliade; vi è una tal som-
» ma finita di getti, che mi renderebbe il
» progetto vantaggioso: il mio vantaggio sa-
» rebbe ancora infinito, se la quantità de'
» getti accordata fosse infinita. Voi volete
» ben convenire con me, continuerebbe e-
» gli, che la materia esiste da tutta l' eter-
» nità, e che il moto le è essenziale. Per
» corrispondere a questo favore io suppongo
» con voi, che il mondo non ha limiti, che
» la moltitudine de' getti è infinita; e che
» questo ordine, che ci sorprende, non si
» smentisce in alcuna parte: or da questa con-
» fessione reciproca non segue altra cosa, se
» non che la possibilità di generare fortuita-
» mente l' universo sia molto piccolo; ma che

» la quantità de' getti è infinita; cioè, che » la difficoltà dell' avvenimento è più che » sufficientemente compensata dalla moltitu- » dine de' getti. Se dunque qualche cosa dee » ripugnare alla ragione, questa è la suppo- » sizione, che la materia essendosi mossa da » tutta l' eternità, e che essendovi forse nel- » la somma infinita delle combinazioni pos- » sibili un numero infinito di disposizioni am- » mirabili, non se ne sia incontrata alcuna » di queste ammirabili disposizioni nella mol- » titudine infinita di quelle dalla materia suc- » cessivamente prese. Lo spirito dee dunque » esser più sorpreso della durata ipotetica del » caos, che della nàscita reale dello univer- » so. » (*a*)

Il Sig. *Diderot* ragiona male; ed è in contradizione con se stesso. Il professore, di cui egli parla, poteva benissimo accordare agli Atei, che anche ammesso, essere il moto essenziale agli atomi, non segue affattó la possibilità della nascita del mondo da un concorso fortuito di questi atomi. L' atomo essenzialmente in moto è un essere contingente, come io ho dimostrato contro di *Mirabaud*. L' atomo essenzialmente in moto non è determinato, per sua natura, ad esistere in

(a) *Diderot*, *pensèes phil. n.* 21.

alcun luogo determinato ; ora l' atomo non può esistere, senza esistere in un luogo quale che siasi ; l' atomo non esiste dunque per se stesso. Se l' atomo non esiste per se stesso , la causa che ha dato l' esistenza agli atomi , ha dovuto crearli in una data combinazione quale che siasi. Ammettendo , che da questa prima combinazione , mediante il moto agli atomi essenziale possa nascere l' attuale sistema dell' universo, e ciò quantunque la prima combinazione non ci presentasse , se non che il caos , non già un mondo abitabile di esseri sensitivi, ed intelligenti , non si può far a meno , di non derivare questa combinacione primitiva degli atomi da una causa intelligente e libera.

Gli atomi , dice *Diderot* , son suscettibili di un numero infinito di combinazioni : fra queste vi era certamente quella del presente universo , fia dunque meraviglia , che il concorso fortuito degli atomi abbia prodotto il presente ordine di cose ? Appunto , io gli rispondo , perchè gli atomi son suscettibili di tante combinazioni differenti , io deduco necessariamente , che niuna di queste combinazioni può aver esistenza , per virtù de' soli atomi. Essendo tutte queste combinazioni intrinsecamente possibili , niuna di esse, co' soli atomi , è estrinsecamente possibile. Il Sig. *Diderot* confonde a torto la possibilità intrinseca coll' estrinseca : la prima ha

esistenza nel solo nostro spirito, ed è una semplice relazione logica: la seconda suppone la realtà della causa sufficiente a produrre un dato effetto.

Potrebbe chiedersi: supponendo l'eternità degli atomi, e del moto a' medesimi essenziale, l' universo attuale potrebbe esso aver esistenza? Pare, che sia questa l'ipotesi, da cui il Sig. *Diderot* fa partire il suo professore. Io dico, che l' ipotesi enunciata essendo assurda, è inutile il ragionar su la stessa. Dico inoltre, che lo spirito umano non può concepire in tante cause prive d'intelligenza, ed isolate per se stesse, alcun principio di un concorso delle medesime verso un effetto unico, come è, per cagion di esempio, la vita degli animali. Si concepisce bene, come l' uomo possa successivamente, e dopo il corso di alcuni secoli, partendo dallo stato d' ignoranza, pervenire allo stato di civiltà, e di scienza: poichè si trova nelle facoltà intellettuali e morali, di cui egli è dotato, il principio remoto di questo perfezionamento; ma non si arriverà giammai a concepire, che esseri isolati, ed indipendenti, agendo senza conoscenza, per quanto grande si possa concepire la durata della loro azione, concorrano insieme a produrre l' ordine stupendo dell' universo. Le parti di un animale non possono esser fatte successivamente, ed in tempi diversi; poichè cia-

scuna non può esistere separatamente dalle altre.

Osservo in secondo luogo, che il Sig. *Diderot* è in contradizione con se stesso, e ne reco per prova ciò che egli aveva scritto nel pensiere antecedente a quello che ho testè recato: » Era invano, che io aveva ten-
» tato contro di un ateo le sottigliezze del-
» la scuola: egli aveva eziandio tirato dalla
» debolezza di questi ragionamenti un' ob-
» biezione assai forte: *una moltitudine di*
» *verità mi son dimostrate senza replica*,
» diceva egli, *e l' esistenza di Dio, la*
» *realtà del bene e del male morale, l'im-*
» *mortalità dell' anima sono ancora de' pro-*
» *blemi per me: che dunque mi sarebbe*
» *egli meno importante, di essere rischia-*
» *rato su questi soggetti che di essere con-*
» *vinto, che i tre angoli di un triangolo*
» *sieno uguali a due angoli retti?* Intanto
» che da abile declamatore mi faceva egli
» inghiottire a lunghi tratti tutta l' amarez-
» za di questa riflessione, io rinnovai il com-
» battimento con una questione, che dovet-
» te sembrar singolare ad un uomo gonfio
» de' suoi primi successi . . . siete voi, gli
» domandai, un essere pensante?. . . Ne potre-
» ste voi dubitare? Mi rispose con un' aria
» sicura: perchè no? che cosa ho io perce-
» pito, che me ne convinca? . . . de' suoni, e
» de' moti? Ma il filosofo ne vede altrettan-

» to nell' animale, che egli spoglia della fa-
» coltà di pensare: perchè vi accorderei io
» ciò che Cartesio rifiuta alla formica? Voi
» producete nell' esterno degli atti molto pro-
» prj ad impormene, io son tentato di assi-
» curare, che voi pensate in effetto; ma la
» ragione sospende il mio giudizio: fra gli
» atti esteriori, ed il pensiere, non vi ha,
» ella mi dice, alcun legame essenziale; è
» possibile, che il tuo antagonista non pen-
» si più di quello che pensa la sua mostra:
» bisognava forse prendere per un essere pen-
» sante il primo animale a cui s' imparò il
» parlare? Chi ti ha rivelato, che gli uo-
» mini non sieno altrettanti pappagalli istrui-
» ti senza tua saputa? . . . Questo paragone,
» mi replicò egli, è interamente ingegnoso:
» non è punto sul moto, e su i suoni, ma
» sul filo delle idee; su la conseguenza, che
» regna fra le proposizioni, ed il legame
» de' ragionamenti, ciò su cui bisogna giu-
» dicare, che un essere pensa: se si trovas-
» se un pappagallo, che rispondesse a tutto,
» io pronuncierei senza bilanciare, che esso
» è un essere pensante . . . Ma che ha di co-
» mune la presente questione coll' esistenza
» di Dio? Quando voi mi avreste dimostra-
» to, che l' uomo, in cui io percepisco il
» più di spirito, non è forse se non che un
» automa, sarò io meglio disposto a ricono-
» scere un' intelligenza nella natura? . . . Que-

» sto è il mio affare, ripresi io: convenite
» intanto, che vi sarebbe della follia a ri-
» fiutare a' vostri simili la facoltà di pen-
» sare: senza dubbio; ma ne segue da
» ciò . . . . segue, che se l' universo, che
» dico io l' universo! che se l' ala di una far-
» falla mi offre delle traccie più distinte di
» un' intelligenza, che voi non avete d' indi-
» zj di essere il vostro simile dotato della
» facoltà di pensare, sarebbe mille volte più
» folle di negare, che esista un Dio, che
» di negare, che il vostro simile pensi. Or
» che ciò sia così io ne appello a' vostri lu-
» mi, ne appello alla vostra coscienza: ave-
» te voi giammai osservato ne' ragionamenti,
» nelle azioni, e nella condotta di qualche
» uomo quale che siasi, più intelligenza, più
» ordine, più sagacità, più conseguenza,
» che nel meccanisco di un insetto? La di-
» vinità non è ella così chiaramente espressa
» nell' occhio di un vermicciuolo, come la
» facoltà di pensare lo è nelle opere del gran
» Newton? Che! *il mondo formato prova*
» *meno un' intelligenza, che il mondo spie-*
» *gato?* Quale asserzione! Ma replicate voi,
» *io ammetto la facoltà di pensare in un*
» *altro tanto volentieri in quanto io stesso*
» *penso* . . . Ecco, ne son di accordo, una
» presunzione, che punto io non ho; ma non
» ne sono indennizzato per la superiorità
» delle mie prove su la vostra? L' intelli-

» genza di un primo essere non è forse me-
» glio dimostrata nella natura per le sue o-
» pere, che la facoltà di pensare in un filo-
» sofo pe' suoi scritti? » (a)

Ammettendo la solidità e l' esattezza di questo pensiere del Sig. *Diderot* io lascio questo filosofo in contradizioue con se stesso, e passo ad altro.

§. 58. *Maupertuis* era persuaso, che l' ordine dell' universo palesa una sovrana intelligenza. Ma egli ha creduto difettoso, e di niun valore l' argomento, che si tira dal concorso delle diverse parti di un tutto verso di un fine: tutti i filosofi, ha egli detto, si sono in ciò ingannati: eglino hanno ignorato il vero argomento; io l' ho trovato, e questa mia invenzione è il principio generale, con cui si rende ragione delle diverse leggi del moto: un tal principio è il seguente: *Allorché avviene qualche cambiamento nella natura, la quantità di azione, necessaria per questo cambiamento, è la più piccola che sia possibile.* La quantità di azione è il prodotto della massa de' corpi per la loro velocità, e per lo spazio, che essi percorrono.

Non appartiene a questo luogo l' esaminare il valore del principio enunciato, e la

(a) *Diderot op. cit. n.* 20.

legittimità della deduzione dell' esistenza di Dio. Mi limito, in conseguenza, a riferire le obbiezioni di *Maupertuis* contro l' argomento, che io ho tirato dall' ordine, che si osserva nelle diverse parti della natura, e ad esaminarne il valore. Il filosofo citato scrive. » A che serve, nella costruzione di qual-
» che animale, ritrovare apparenze di ordi-
» ne, e di convenienza, allora che dopo sia-
» mo in un colpo arrestati da qualche di-
» spiacevole confusione? Il serpente, che
» non cammina, nè vola, non avrebbe po-
» tuto sottrarsi alla persecuzione degli altri
» animali, se un numero prodigioso di ver-
» tebre non dasse al suo corpo tanta flessi-
» bilità, che egli si trascina con una velocità
» maggiore di quella, con cui gli altri ani-
» mali non camminano: esso sarebbe morto
» di freddo durante l' inverno, se la sua
» forma lunga e puntuta non lo rendesse
» proprio ad immergersi nella terra: esso si
» sarebbe ferito strisciando continuamente,
» o lacerato passando per i buchi, ove si
» nasconde, se il suo corpo non fosse stato
» coperto di una pelle sdrucciolevole, e sca-
» gliosa: tutto ciò non è forse ammirabile?
» Ma a che cosa serve egli tutto ciò? Alla
» conservazione di un animale il cui dente
» uccide l' uomo. Oh! si replica, voi non
» conoscete mica l' utiltà de' serpenti: essi
» erano verisimilmente necessarj nell' univer-

» so : essi conterranno de' rimedj eccellenti, » che vi sono ignoti. Tacciamoci dunque, o » almeno non ammiriamo affatto un sì gran- » de apparecchio in un animale, che non » conosciamo se non che come nocevole.» (*a*)

Io ignoro la relazione del serpente col fine generale della creazione, come ignoro questo fine; ma io conosco la relazione di ciascuna parte di questo rettile colla vita e la conservazione di esso; ora questo concorso di parti verso un effetto non potendo essere il risultamento della necessità dell' operazione degli atomi, nè del caso, mi palesa un disegno, ed un' intelligenza. L' obbiezione dunque di *Maupertuis* è sofistica.

Maupertuis continua : » L' argomento » tirato dalla convenienza delle differenti par- » ti degli animali co' loro bisogni sembra so- » lido. I loro piedi non son essi fatti per » camminare, le loro ali per volare, i loro » occhi per vedere, la loro bocca per man- » giare, altre parti per riprodurre i loro si- » mili? Tutto ciò non denota forse un' in- » telligenza ed un disegno, che ha presedu- » to alla loro costruzione? Questo argomen- » to aveva colpito gli antichi come ha colpi- » to Newton : ed invano il più gran nemico

---

(a) *Maupertuis, essai de Cosmologie* 1. *par.*

» della Provvidenza (Lucrezio lib. IV.) risponde, che l' uso non è punto stato lo scopo, che esso è stato la seguela della costruzione delle parti degli animali; che il caso avendo formato gli occhi, le orecchie, la lingua, gli animali se ne son serviti per udire, per parlare.

» Ma non potrebbesi forse dire, che nella combinazione fortuita delle produzioni della natura, come non vi erano, se non che quelle ove si trovavano certi rapporti di convenienza, che potessero sussistere, non è cosa da meravigliarsi, che questa convenienza si trovi in tutte le spezie, che attualmente esistono? Il caso, direbbesi, aveva prodotto una moltitudine innumerabile d' individui; un piccol numero trovavasi costruito di maniera, che le parti dell' animale potevano soddisfare a' suoi bisogni; in un altro numero infinitamente più grande, non vi era nè convenienza, nè ordine: tutti questi ultimi son periti: animali senza bocca non potevano vivere, altri che mancavano di organi per la generazione non potevano mica perpetuarsi: i soli che sieno rimasti son quelli, ove si trovavano l' ordine e la convenienza; e queste spezie, che noi vediamo presentemente, non sono se non che

» la più piccola parte di ciò che un destino » cieco aveva prodotto. » (*a*)

Il filosofo citato ragiona malissimo. Si pretende da noi, che la notomia degli animali, che vivono su la terra, ci palesa un disegno nella loro formazione; e ciò si dimostra con un argomento senza replica: questo concorso, diciamo, non può essere nè necessario, nè casuale; esso è dunque l' effetto di una causa intelligente. Ora il Sig. *Maupertuis*, senza punto rispondere a questo argomento dice: forse vi sono stati degli animali, i quali erano privi delle parti necessarie alla loro conservazione; questi che vi sono attualmente non sono dunque l' opera di una causa intelligente. Domando, in buona fede, è questo il raziocinio di un logico, o di un sofista? Noi ragioniamo degli animali, che vivono attualmente: questi sono l' oggetto delle nostre riflessioni, non già quelli, che forse vi sono stati; se questi animali, la cui esistenza è incontrastabile, ci palesano un disegno, a che giova ricorrere ad animali immaginarj? Ove son mai stati questi animali, in cui non vi era nè ordine, nè convenienza? Io non li trovo, se non che nella sola immaginazione di *Maupertuis*.

(a) *Id. loc. cit.*

Il filosofo di Ginevra ha pure distrutto la riferita cavillazione: » A quali occhi non » prevenuti l' ordine sensibile dell' universo » non annuncia esso una suprema intelligen- « za? e quanti sofismi non bisogna ammas- » sare per non riconoscere l' armonia degli » esseri, e l' ammirabile concorso di ciascu- » na parte per la conservazione delle altre? » Che mi si parli quanto si vorrà di combi- » nazioni, e di getti: che vi serve di ri- » durmi al silenzio, se non potete persua- » dermi? e come mi togliereste voi il senti- » mento involontario, che vi smentisce sem- » pre malgrado me? Se i corpi organizzati » si son combinati fortuitamente di mille ma- » niere prima di prendere delle forme co- » stanti, se da principio si son formati sto- » machi senza bocche, piedi senza teste, ma- » ni senza braccia, organi imperfetti di ogni » spezie, che son periti, non potendo con- » servarsi, perchè niuno di questi pezzi in- » formi non colpisce più i nostri sguardi? » perchè la Natura si ha infine prescritto del- » le leggi, alle quali sin da principio non » era soggetta? Io non debbo punto esser » sorpreso, che una cosa avvenga allora che » è possibile, e che la difficoltà dell' avveni- » mento è compensata dalla quantità de' get- » ti, io ne convengo. Intanto se mi si di- » cesse, che de' caratteri di stampa gettati a » caso, hanno dato l' Eneide tutta ordinata,

» io non mi degnerei di fare un passo, per
» andare a verificar la mensogna. Voi ob-
» bliate, mi si dirà la quantità de' getti;
» ma di questi getti quanti bisogna, che io
» ne supponga, per rendere la combinazio-
» ne verosimile? per me, che non ne cono-
» sco, che un solo, ho l'infinito a scom-
» mettere contro uno, che il suo prodotto
» non è punto l'effetto del caso.» (*a*)

§. 59. *Hume* pretende, che ammessa la legittimità della deduzione da quest' ordine dell' universo ad una causa intelligente, non potendosi attribuire alla causa più di quello, che richiede l'effetto; una tal causa non può mostrarsi a noi come un' intelligenza infinita, stante i mali, e le imperfezioni, che nell'universo ci colpiscono. *Kant* ha adottata questa dottrina. » La prova fisico-teologica dal-
» l'ordine, e dall' insieme de' fini, che nel-
» l'universo osserviamo, e che riguardiamo
» come interamente fortuito, conclude l'esi-
» stenza di una causa adatta a produrlo. Il
» concetto però di questa causa dee darci a
» conoscere, intorno ad essa, qualche cosa
» affatto certa e determinata; e perciò non
» può essere altro, se non che il concetto
» di una natura, la quale possegga l' Onni-
» potenza, e l' infinita sapienza, ed altre
» simili qualità, in una parola, che sia do-

(a) *Rousseau*, *Emile liv. IV.*

» tata di un' infinita perfezione, e che sia
» sufficientissima a produrre le cose tutte.
» Poichè gli attributi di grandissima, smisu-
» rata, ed ammirabile potenza, ed eccellen-
» za, non forniscono verun concetto deter-
» minato, e lungi dall' esprimere ciò, che
» per se stessa è la cosa, non sono se non che
» rappresentazioni della grandezza relativa
» dell' oggetto, che l' osservatore del mon-
» do paragona con se medesimo, e colla pro-
» pria facoltà di comprendere; le quali rap-
» presentazioni riescono egualmente sublimi,
» e magnifiche, sia che s' ingrandisca l' og-
» getto, o che riguardo ad esso s' impicco-
» lisca il soggetto, che sta osservandolo.
» Sempre che trattasi della grandezza, e
» perfezione di una cosa in generale, non si
» ottiene mai verun concetto determinato,
» tale cioè, che comprenda in se ogni possi-
» bile perfezione. Ora non posso sperare, che
» alcuno possa conoscere la relazione della
» da lui osservata grandezza del mondo (co-
» sì nell' ambito che nel contenuto) coll' on-
» nipotenza, nè la relazione dell' ordine uni-
» versale delle cose colla suprema sapienza,
» e quella dell' armonia delle parti dell' uni-
» verso coll' assoluta unità dell' autore di es-
» so. Non può dunque la teologia fisica som-
» ministrare verun concetto determinato in-
» torno alla suprema causa del mondo, e
» perciò non può sembrare idonea a sommi-
» nistrare il principio di una teologia, la

» quale debba vicendevolmente servir di ba-
» se alla Religione. » (*a*)

Questo argomento di *Kant* si trova, nell' undecimo saggio su l' intendimento di *Hume*, espresso a questo modo: » Conclu-
» dendo da un effetto alla sua causa dobbia-
» mo proporzionarli l' uno all' altro: non ci
» è permesso di attribuire alla causa più qua-
» lità, che non sono necessarie esattamente a
» produrre l' effetto . . . niuna logica ci au-
» torizza a scendere di nuovo da una causa
» ad altri effetti, oltre di quelli per mezzo
» de' quali noi eravamo giunti alla causa.
» Dalla considerazione di un quadro di Zeu-
» si, niuno oserebbe inferire, che egli non
» era meno abile statuario, ed architetto,
» che pittore; e che riusciva in pietra, ed
» in marmo, come in colori . . . Dopo di
» esserci innalzati dall' universo, che è l' ef-
» fetto, a Giove, che ne è la causa; non
» ci è più permesso il discendere da questa
» causa a nuovi effetti, come se quelli, che
» esistono presentemente non fossero abba-
» stanza degni de' gloriosi attributi di cui ri-
» vestiamo questa divinità . . . . Ora che fa-
» te voi? La natura vi offre certi fenomeni:
» voi nè cercate l' Autore, o la causa; e

(a) *Kant*, *loc. cit.*

» immaginandovi di averla trovata, divenite
» così amanti di questa produzione del vo-
» stro cervello, che vi figurate essere impos-
» sibile, che essa non abbia dato l' essere,
» se non che alla scena presente del mondo,
» scena sì ripiena di mali, e di disordini.
» Voi obbliate, che questa intelligenza, e
» questa bontà suprema non sono altra cosa,
» se non che pure chimere, o che esse non
» hanno per lo meno alcun ragionevole fon-
» damento; e che voi non avete il diritto di
» ornare la vostra divinità di qualità, che
» non avete mai veduto risplendere nelle
» sue opere.

» Da ciò deriva quella sterile industria,
» per rendere ragione de' mali della natu-
» ra . . . Ci si dice, che ciò che ha limitato
» il potere, e la sapienza di Giove, ciò che
» lo ha obbligato a creare gli uomini, e
» tutte le creature sensibili così imperfette,
» ed infelici, sono le qualità difettose, ed
» incorreggibili della materia, la necessità di
» osservar leggi generali, ed altre ragioni di
» simil tempra. Si prendono in tal modo il
» potere e la bontà per attributi, che tutti
» conoscono nella loro più grande estenzione.
» Io convengo, che in questa supposizione
» si potrebbero forse ritenere queste conget-
» ture per soluzioni plausibili del fenomeno
» del male. Ma insisto: perchè prendere que-
» sti attributi per noti universalmente? Per-

» chè attribuire ad una causa qualità, che
» non si vedono nel suo effetto? »

L' obbiezione rapportata, colle parole stesse de' due citati filosofi, si può riassumere a questo modo. Le cose, che noi osserviamo nel mondo, sono finite, esse non provano dunque una potenza, ed una sapienza infinita; ma solamente una potenza, ed una sapienza finita, per qualunque grandezza si voglia attribuire a questi attributi. L' armonia delle parti dell' universo non prova mica l'unità del suo autore; poichè molti artefici possono concorrere a formare un tutto ordinato, come si vede nelle opere umane.

Il raziocinio di questi filosofi tende a giustificare il politeismo: difatti questa Religione ha per fondamento l' esistenza di molte divinità, presedenti al governo dell' universo; e queste divinità non erano, secondo i pagani, altra cosa, se non che intelligenze finite. Il politeismo sarebbe esso dunque più ragionevole del monoteismo? Quale questione! e pure a questa ci menano *Hume*, e *Kant*. È lodevole il risalire a' motivi legittimi delle nostre conoscenze; ed il promuovere de'dubbj a tale oggetto; ma è egli lodevole il distruggere senza riedificare? Ma esaminiamo la proposta obbiezione. In essa non si conosce l' uso delle verità razionali e metafisiche nella loro applicazione a' dati sperimentali. Ecco la serie delle verità, che stabiliscono il

teismo. L' esperienza ci dà alcune esistenze condizionali. L' esistenza del condizionale mena all' assoluto. L' assoluto sebbene sia un' idea della ragione, pure è reale, perchè l' esperienza ci guarentisce la realtà del condizionale. Facendo l' analisi dell' idea dell' assoluto, la cui realtà è già stabilita; si trova, che l' assoluto è immutabile, ed infinito, l'infinità è dunque compresa nell' idea dell' assoluto. L' assoluto è la causa del condizionale. Questo essendo mutabile non è una conseguenza necessaria dell' assoluto; esso esiste perchè l' assoluto lo fa esistere. L' assoluto è dunque intelligente e libero; ma esso è infinito; la sua intelligenza e la sua potenza son dunque infinite. Noi non deduciamo i gradi d' intelligenza, e di potenza dell' assoluto, da' gradi di realtà, che si trovano negli effetti; ma deduciamo l' infinità dall' idea positiva dell' assoluto. Allora che poi, ad oggetto di rendere più sensibile, se mi è permesso di parlar così, l' idea dell' infinita intelligenza, io contemplo lo spettacolo della Natura; questo mi mostra un ordine ammirabile, il quale è in un certo modo spiegabile, ammettendo un' intelligenza creatrice, ed ordinatrice dell' universo; ma rimane inesplicabile ed incomprensibile interamente, senza porre questa suprema intelligenza.

Di grazia, non è forse legittimo questo raziocinio: l' ordine dell' universo annunzia

una causa intelligente, e potente; ma questa causa è assoluta, e perciò infinita. L'ordine dell' universo annunzia dunque un' intelligenza, ed una potenza infinita?

Non si debbono, dice *Hume*, attribuire ad una causa, qualità che non si vedono nel suo effetto. Questo principio letteralmente preso è interamente falso. Una mostra, un edifizio, una lettera non ci mostrano in esse alcuna intelligenza; intanto legittimamente si deduce l' intelligenza nella causa di questi effetti. Le impressioni, che producono le nostre sensazioni, son forse ancor esse sensazioni? Si possono dunque attribuire alla causa qualità, che non si trovano nell' effetto, e si possono negare della causa qualità, che nell' effetto si trovano.

La causa dee esser fornita di qualità, che la rendano sufficiente a produrre l' effetto: è questo il principio legittimo, che dee guidarci ne' raziocinj, con cui saliamo dall'effetto alla causa. Un tal principio appunto ci guida nel raziocinio, con cui dall' ordine dell' universo deduciamo un' intelligenza infinita. L' ordine dell' universo è contingente, e condizionale. La causa, che produce de' contingenti dee essere assoluta, ed intelligente. Un essere assoluto è infinito; l' intelligenza creatrice, ed ordinatrice dell' universo è dunque infinita; se è infinita è unica. Noi non facciamo altra cosa, se non che adornar la

causa di qualità necessarie alla produzione dell' effetto dato.

§. 60. L' Autore del criticismo, seguendo le pedate di *Hume* scrive: » Non voglio » mettere in burla la ragione naturale, ri» guardo all' argomento, che essa si permet» te di produrre dall' analogia di alcuni pro» dotti naturali con quelli, che vengono dalla » mano artifiziosa dell' uomo, che fa violenza » alla natura, e la costringe a declinare da' » proprj scopi, e piegando conformarsi a' suoi » voleri (emuli a quelli della natura) nel» la costruzione degli orologi, delle navi, » delle abitazioni. E conclude fondarsi essa » medesima precisamente su di un' eguale » causalità, voglio dire su l' intendimento, » e la volontà. Benchè tal maniera di con» cludere non possa reggere a tutta la seve» rità di una critica trascendentale, bisogna » tuttavia convenire, che posti una volta » nella necessità, di accennare una causa, » non possiamo certamente procedere con » maggior sicurezza, che attenendoci all' a» nalogia con simili produzioni corrisponden» ti allo scopo, atteso che son le sole, in cui » ci son pienamente note sì le cause, che la » loro maniera di agire. Non potrebbe la ra» gione giustificarsi con se medesima, nè » difendersi dalle proprie redarguzioni, ove » dall' efficienza, che conosce, tenta di pas-

» sare a ragioni oscure, e non mai dimostrabili, nè spiegabili, ed a lei ignote. » (*a*)

Questo argomento si trova, in un modo più chiaro, espresso da *Hume*, nel saggio undecimo su l' intendimento di sopra citato. » Io dubito assai, che sia possibile il » conoscere una causa unicamente dal suo » effetto: o per dir la cosa altrimenti, che » possa esservi una causa di una natura così singolare, e così unica, che non ammetta alcuna causa parallela, e non abbia » alcun rapporto, alcuna rassomiglianza con » gli altri oggetti, che si offrono alla nostra » considerazione. Noi non sapremmo inferire » un oggetto dall' altro, se non che dopo » aver osservata una connessione costante fra » le loro specie: e se ci si presentasse un » effetto interamente unico, che non possa » esser compreso sotto alcuna specie nota; » io non vedo, che possiamo formare alcuna induzione, nè congettura su la sua causa. Gli antagonisti di Epicuro suppongono » dappertutto, che l' universo è un effetto » del tutto isolato, unico nella sua specie, » e che nulla ha di parallelo: dopo di ciò » essi ne fanno la prova dell' esistenza di una

(a) *Kant*, *loc. cit.*

» divinità, causa egualmente isolata, e fuo-
» ri di ogni parallelo. »

Abbiamo veduto, che si può legittimamente da un effetto sperimentale concludere una causa, che non può cader sotto l' esperienza; e che è di una natura diversa dall' effetto. Abbiamo dimostrato, che il raziocinio, con cui la ragione dall' esistenza del condizionale conclude quella dell' assoluto, è legittimo. Abbiamo mostrato, che i motivi, quali ci obbligano a riconoscere negli effetti della natura un' intelligenza, sono gli stessi di quelli, che ci obbligano a riconoscerla nelle produzioni dell' umano ingegno. L' obbiezione proposta è dunque confutata.

Ma facciamo alcune riflessioni sul valore dell' argomento in esame. *Hume*, e *Kant* lo riguardano come un argomento semplicemente analogico; e siccome vedono, che qui l' analogia ci manca nella causa suprema, che deduciamo, così promuovono delle difficoltà sul valore di tale argomento. A me sembra, che i filosofi non hanno, colla dovuta attenzione, fatto un' esatta analisi de' principj, su de' quali l' argomento è appoggiato. Dico, in primo luogo, che questo argomento non è mica analogico. Chiamasi argomento *analogico* quello, con cui da effetti simili a quelli, che abbiamo sperimentato, deduciamo cause simili a quelle, che abbiamo sperimentato, e viceversa. Veggo un cam-

po coperto di spighe di frumento, deduco per analogia, che esso fu seminato. Veggo seminare su di un campo de' grani di frumento, deduco eziandio per analogia, che esso sarà coperto di spighe di frumento. Ora nell' argomento in esame ci manca perfettamente l' analogia, perchè la causa suprema, che deduciamo è unica. L' argomento non è dunque analogico.

Ciò che induce in errore su questo oggetto è il paragone, che noi facciamo delle opere della natura con quelle dell' arte umana. Siccome, dicesi, vedendo un orologio diciamo: è questo l' opera di un uomo; così vedendo le opere della natura deduciamo l' esistenza di una causa intelligente; ora il primo argomento è semplicemente analogico; tale è dunque il secondo. Ma qui bisognava fare una distinzione: la proposizione: *l' orologio è l' effetto di un' intelligenza*, non è identica perfettamente con questa altra: *l' orologio è l' effetto dell' uomo*. La prima proposizione non è, in rigore, una deduzione analogica, la seconda lo è. Se vedendo un orologio io ragiono a questo modo: una causa priva d' intelligenza è insufficiente a produrre la macchina, che vedo; ora non vi ha mezzo fra una causa cieca ed una causa intelligente, la causa dunque di questa macchina è una causa intelligente; qualora la maggiore dell' argomento fosse evidente *a*

priori, l' illazione non sarebbe analogica; ma di certezza apodittica.

Se la maggiore si riguarda come una verità sperimentale può esprimersi a questo modo: *la materia non produce orologi*. Se poi riguardasi come una verità necessaria, ed *a priori* può esprimersi così: *la materia non può produrre orologi*. Ora io, supponendo gli atomi esistenti per se stessi, deduco da questa idea *a priori*, che essi sono insufficienti a produrre una combinazione accidentale. Deduco pure *a priori*, dall' idea di una causa cieca, l' insufficienza di questa per una produzione contingente. Applicando poi queste verità razionali a' dati dell' esperienza, deduco, con un raziocinio misto, l' esistenza di una causa intelligente. Da ciò segue, che un tal raziocinio non è *analogico*. Se ragiono a questo altro modo: gli orologi, secondo l' esperienza, son effetti dell' opera degli uomini, la macchina, che vedo, è orologio; essa è dunque l' effetto dell' opera di uomini; un tale argomento è analogico. Ora volendo paragonare l' argomento, con cui deduciamo dall' ordine del mondo un' intelligenza suprema, cogli argomenti delle opere dell' arte umana, perchè la similitudine fosse esatta, l' argomento degli orologi dovrebbe esser posto a questo modo. *La materia non può, come causa cieca, produrre orologi. Ora la macchina,*

che vedo, è un orologio ; essa non è dunque l' effetto della materia, nè di alcuna causa cieca. A questo argomento si unirebbe quest' altro : *una causa dee necessariamente essere o cieca, o dotata di percezione; ma la causa dell' orologio non può essere una causa cieca; essa è dunque necessariamente dotata di percezione.* Qualora la prima proposizione del primo argomento fosse evidente *a priori*, la dimostrazione sarebbe perfettamente simile, con quella, che deduce dall' ordine dell' universo l'esistenza di una suprema intelligenza; e siccome la prima non sarebbe *analogica*, così nol sarebbe la seconda.

Adduciamone un altro esempio : che i moti chiamati volontarj, e che scorgo ne' corpi umani, fuori del mio, non dipendono da una causa meccanica; ma da una causa intelligente, mi sembra una verità necessaria. La proposizione poi : *vi sono alcuni moti ne' corpi umani, diversi dal mio corpo, i quali moti hanno per causa la volontà di uno spirito simile al mio, e per conseguenza tali corpi sono animati come il mio*, è di verità contingente, ed appoggiata su la sola analogia. La ragione non trova contradizione nella supposizione, che un' intelligenza, diversa dall' umana, produca in un corpo umano i moti chiamati volontarj. Ma essa ne trova nella supposizione, che questi moti

derivino da una combinazione di atomi privi d' intelligenza.

Kant continua così : » La corrispondenza cogli scopi , e l' opportunità di tanti » provvedimenti della natura verrebbero soltanto a provare l' accidentalità della forma, » non già quella della materia , vale a dire » della sostanza . . . Quindi è che siffatta » prova basterebbe tutto al più ad un capo fabbricatore del mondo , il quale si troverebbe assai circoscritto , rispetto all' opportunità del materiale ; ma non proverebbe un » creatore dell' universo. »

È facile di confutare questa obbiezione. Se gli atomi della materia possono esser modificati dall' azione della causa ordinatrice dell' universo , essi non possono avere un' esistenza assoluta , la quale non può convenire ad esseri mutabili ; se non hanno un' esistenza assoluta , son condizionali ; e perciò prodotti dall' assoluto. L' assoluto è dunque creatore della materia.

Mi reca veramente sorpresa , che *Kant* abbia potuto seriamente produrre simili difficoltà. L' errore di questo filosofo , nell' oggetto che esaminiamo, consiste nel non avere riconosciuto il valore del raziocinio misto , e l' uso delle massime razionali nella loro giusta applicazione a' dati sperimentali. I filosofi , che hanno maggiormente declamato contro i principj astratti hanno riconosciuto

la forza dell' argomento da me addotto : ascoltiamo *Condillac* : » Quali che sieno gli » effetti , che io considero , essi mi conducono tutti ad una prima causa , che li » dispone , o che gli ordina , sia immediata» mente , sia per mezzo di alcune cause se» conde. Ma la sua azione avrebbe essa » per termine esseri , che esisterebbero per » se stessi , o esseri , che Ella avrebbe » tirato dal niente ? . . . Un essere non » può esistere , senza essere modificato di » una certa maniera. Così nella supposi» zione , che tutti gli esseri esistano per se » stessi , essi hanno ancora per se stessi la » tale e tale modificazione . . . Or se il pri» mo principio nulla può su l' esistenza de» gli esseri , sarebbe una contradizione , che » egli potessè lor togliere le modificazio» ni . . . . Concludiamo , che il principio , » il quale ordina tutte le cose , è lo stesso » di quello, che dà l' esistenza. Ecco la crea» zione. » (*a*)

§. 61. È importante di determinare la natura de' raziocinj , co' quali si dimostra l'esistenza di Dio. Alcuni con *Cartesio* han creduto poterla dimostrare *a priori* : abbia-

---

(a) *Condillac trattato degli animali 2. p. c. VI.*

mo combattuto questo metodo: altri si lusingano, di potere interamente, in questa materia, prescindere dalle conoscenze metafisiche: è questo eziandio un errore. I raziocinj, che ci menano alla suprema intelligenza, sono raziocinj misti; e lo stabilirne le premesse razionali appartiene esclusivamente alla metafisica. Spiegherò ciò più chiaramente; e per farlo mi servirò della prova, che l' illustre *Fontanelle* adduce per l' esistenza di Dio. Ciò serve a maggiormente estendere la prova, che si prende dell' ordine dell' universo, a far meglio conoscere i fondamenti di questa prova, ed a determinare il proprio uffizio della metafisica. Con ciò daremo termine all' esame della dialettica trascendentale.

» La metafisica fornisce delle prove molto solide dell' esistenza di Dio; ma come » non è possibile, che non sieno sottili, e » che non si aggirino su idee un poco deli» cate, esse divengono sospette alla maggior » parte delle persone, le quali credono, che » tutto ciò, che non è sensibile, e palpabi» le, è chimerico e puramente immagina» rio. Si può sperare, che coloro i quali so» no di questo carattere gusteranno un ragio» namento di fisica molto chiaro, molto in» telligibile, e fondato su d' idee familiaris» sime a tutto il mondo.

» Gli animali non si perpetuano, se » non che per la via della generazione. Ma

» egli bisogna necessariamente, che i due » primi di ciascuna spezie sieno stati prodot- » ti o dall' incontro fortuito delle parti del- » la materia, o dalla volontà di un essere » intelligente, che dispone la materia secon- » do i suoi disegni.

» Se l' incontro fortuito delle parti del- » la materia ha prodotto i primi animali, io » domando perchè la materia non ne produ- » ce più, e su questo solo punto si aggira » tutto il mio ragionamento. Non si troverà » sul principio gran difficoltà a rispondere, » che quando la terra si formò, come essa » era ripiena di atomi vivi, ed attivi, im- » pregnata della stessa materia sottile, di » cui erano formati gli astri, in un vocabo- » lo, giovine, e vigorosa, potè esser fecon- » da abbastanza, per far sortire da se stes- » sa tutte le differenti spezie degli animali; » e che dopo questa prima produzione, la » quale dipendeva da tante felici, e singola- » ri circostanze, la sua fecondità ha ben po- » tuto perdersi, ed esaurirsi; che per esem- » pio si vedono alcune paludi, asciugate di » fresco, le quali hanno una forza per pro- » durre, che non hanno cinquanta anni do- » po il loro asciugamento.

» Ma io pretendo, che quando la terra, » secondo ciò che si suppone, ha prodotto » gli animali, ha dovuto essere nello stesso » stato in cui è presentemente. È certo, che

» la terra non ha potuto produrre gli ani-
» mali, se non che quando è stata in ista-
» to di nutrirli; o almeno è certo, che
» quelli che sono stati il primo stipite delle
» specie non sono stati prodotti dalla terra,
» se non che in un tempo, in cui hanno po-
» tuto eziandio esser nutriti. Or affinchè la
» terra nutrisca gli animali bisogna, che for-
» nisca loro molte erbe, delle acque dolci,
» che si possano bere; bisogna eziandio,
» che l' aria abbia un certo grado di fluidi-
» tà, di calore, e di peso, per convenire
» ugualmente a tutti questi animali, la cui
» vita ha de' rapporti assai noti a tutte que-
» ste qualità.

» Dal momento in cui mi si dà la ter-
» ra coperta di tutte le spezie di erbe ne-
» cessarie per la sussistenza degli animali,
» irrigata da fontane, e da fiumi, per estin-
» guer la loro sete, circondata da un' aria
» da essi respirabile, essa mi si dà nello
» stato, in cui noi la vediamo; perchè que-
» ste tre cose solamente ne trascinano un'in-
» finità di altre, colle quali hanno de' lega-
» mi, e degl' incatenamenti. Un fusto di er-
» ba non può crescere, senza esser di con-
» certo, per così dire, col resto della na-
» tura. Bisognano certi succhi nella terra, un
» certo moto in questi succhi, nè troppo ce-
» lere nè troppo lento; un certo sole per
» imprimere questo moto, un certo mezzo

» pel quale questo sole agisca. Vedete quan-
» ti rapporti, sebbene non si denotino tut-
» ti . . . . Egli è vero, che le paludi di fre-
» sco asciugate producono più di quello che
» producono qualche tempo dopo di essere
» state asciugate; ma finalmente producono
» sempre un poco, e basterebbe, che la
» terra facesse altrettanto. Da un' altra par-
» te la maggior fecondità, che è nelle palu-
» di di fresco asciugate, viene da una più
» gran quantità di sali . . . Ma la terra ha
» sempre la stessa quantità di corpuscoli, o
» di atomi proprj a formar degli animali; e
» la sua fecondità lungi di perdersi non do-
» vrebbe in alcun modo diminuire. Di che co-
» sa si forma un animale? Di un' infinità di
» corpuscoli, che erano sparsi nell' erbe,
» che egli ha mangiato, nelle acque che ha
» bevuto, nell' aria, che ha respirato; esso
» è un composto, le cui parti son venute a
» riunirsi da mille luoghi differenti del nostro
» mondo: questi atomi circulano incessante-
» mente, essi formano ora una pianta, ora
» un animale; e dopo d' aver formato l' una,
» non sono meno proprj a formar l' al-
» tro . . . . Gli atomi, di cui si pretende,
» che l' incontro fortuito produsse al princi-
» pio del mondo i primi animali, sono con-
» tenuti in questa stessa materia, che fa tut-
» te le generazioni del nostro mondo; perchè
» quando questi primi animali morirono, le

» macchine de' loro corpi si sciolsero, e si
» ridussero in particelle, che si dispersero
» nella terra, nelle acque, e nell' aria; per-
» ciò noi abbiamo ancora oggi questi atomi
» preziosi, di cui si dovettero formar tante
» macchine sorprendenti; gli abbiamo nella
» stessa quantità, proprj sempre a formar
» queste macchine: essi ne formano ancora
» ogni giorno per la via del nutrimento; tut-
» te le cose sono nello stesso stato, in cui
» erano, quando questi atomi vennero a for-
» mar, per l' incontro fortuito, i primi a-
» nimali; Da qual cosa dunque dipende,
» che per mezzo di simili incontri essi non
» ne formano ancora alcune volte?

» Si dirà forse, che vi sono animali, i
» quali nascono fuori della via della genera-
» zione . . . Tutte l' esperienze moderne con-
» corrono a disingannarci di questo antico er-
» rore . . . Ma sebbene vi fossero alcuni a-
» nimali, che nascessero fuori della via del-
» la generazione, il raziocinio da me fatto di-
» verrebbe più forte: O questi animali non
» nascono mai, se non che per questo in-
» contro fortuito, o nascono tanto per questo
» mezzo, che per quello della generazione;
» se nascono sempre per l' incontro fortuito,
» perchè si trova sempre nella materia una
» disposizione, che non gli fa nascere, se
» non che della maniera, in cui son nati al
» principio del mondo, e perchè a riguardo

» di tutti gli altri animali, che son così na-
» ti da principio, tutte le disposizioni della
» materia si sono talmente cambiate, che
» essi non nascono giammai, se non che per
» la via della generazione? Se poi nascono
» tanto per l' incontro fortuito, che per la
» via della generazione, perchè tutte le altre
» spezie di animali non hanno ritenuto que-
» sta doppia maniera di nascere? Perchè
» quella, che era la più naturale, la sola
» conforme alla prima origine degli animali,
» si è essa perduta in quasi tutte le specie?

» Non sarebbe stato sufficiente, che la
» terra non avesse prodotto gli animali, se
» non quando era in una certa disposizione,
» in cui non è più; avrebbe ancora dovuto
» produrli in uno stato, in cui avrebbero
» potuto nutrirsi di ciò, che essa loro offri-
» va: essa avrebbe dovuto per esempio, non
» produrre il primo uomo, se non che al-
» l' età di un anno, o di due, in cui egli
» avesse potuto soddisfare, sebbene con pe-
» na, a' suoi bisogni, e soccorrer se stesso.
» Nella debolezza, in cui noi vediamo un
» bambino nel momento in cui è nato, in-
» vano si porrebbe nel mezzo di un prato il
» meglio coperto di erbe, vicino le miglio-
» ri acque del mondo: è indubitato, che
» non vivrebbe lungo tempo: ma come le
» leggi del moto produrrebbero subito, un

» bambino nello stato di uno, o due an-
» ni? . . . Noi vediamo, che esse nulla fan-
» no, se non per gradi (*a*). »

Io ammetto l' esattezza e la chiarezza de' raziocinj rapportati; ma soggiungo che questi son appoggiati su le verità metafisiche; e che cadono senza di esse. Il Sig. *Fontanelle* parte dal seguente fatto: *molte spezie di animali si perpetuano per la via della generazione*. Da ciò deduce la necessità, che i primi animali di ciascuna spezie sieno stati prodotti, o dall' incontro fortuito degli atomi, o da una causa intelligente. Ma questa illazione, per esser fuori contrasto, suppone due verità: 1. gli animali, essendo effetti, la loro esistenza suppone una causa quale che siasi: 2. vi han dovuto essere necessariamente, per ciascuna spezie, alcuni animali, i quali sieno stati i primi assolutamente, senza esser preceduti da altri. La prima verità suppone la realtà assoluta del principio di causalità; e la seconda l' assurdità del progresso infinito antecedente de' contingenti. Il principio della causalità è contrastato da *Hume*, e riguardato da *Kant* come una legge soggettiva della natura fenomenica. Il principio poi dell' assurdità del progresso

(a) *Fontanelle dell' esistenza di Dio*.

infinito antecedente (*a parte ante*) de' contingenti, è negato da *Spinosa*, da *Mirabaud*, e da *Robinet*. Nel §. 78. del quarto volume ho recato i passi dell' autore del sistema della natura, i quali dimostrano, che questo ateo non ha veduto alcuna contradizione nel supporre, che la spezie umana tale quale è oggi abbia avuto l' esistenza sin dall' eternità; il che vale quanto dire, che non ha trovato alcuna contradizione nel supporre, che non vi sia stato nè un primo uomo, nè più primi uomini, da cui gli uomini attuali sien derivati. È necessario dunque, per garentire l' argomento del Sig. *Fontanelle*, di ricorrere alla metafisica, la quale dimostra assurdo questo progresso infinito antecedente, che l' ateismo è costretto di ammettere. È necessario perciò, di dimostrare, che non può esservi alcuna serie di condizionali, che sia assoluta; e che l' assoluto dee essere un essere, non già una serie di condizionali. Senza di questa base la prova della generazione degli animali non è valevole. Al contrario stabilite le verità metafisiche, delle quali abbiamo parlato, tutte le obbiezioni quali che sieno dell' ateismo cadono. Coloro, per esempio, i quali ammettono nella natura il progresso infinito circolare, di cui abbiamo parlato nell' esame del sistema dell' atomismo, immaginano de' gran cambiamenti ne' globi dell' universo, quindi suppongono che quello

stesso cambiamento, il quale produce lo stato della terra, atto alla vita degli animali, fa nascere ancora i primi animali, i quali poi nati si perpetuano per via della generazione sino alla nuova rivoluzione, la quale principia dallo stesso gran cambiamento, che produce lo stesso stato della terra co' primi animali; la nascita degli animali primitivi è dunque, secondo questa supposizione, un effetto parallelo collo stato della terra atto a nutrirli. Questa immaginaria supposizione non regge però a' colpi di una sana metafisica. Il gran cambiamento, di cui si parla, è il principio della rivoluzione; ma questo principio è un effetto; si pone dunque un effetto senza causa, il che è assurdo.

§. 62. Riuniamo i risultamenti dell'esame della dialettica trascendentale. Questa si versa su la possibilità della metafisica. Ma qual è l'oggetto della metafisica, o che cosa è la metafisica? Intendendo per metafisica la scienza dell'intendimento umano, niuno contrasta l'esistenza di essa; e *Kant* stesso l'ammette; poichè egli ci dà una *critica della ragion pura*; e perciò un esame della nostra facoltà di conoscere. Ma questo filosofo prende il vocabolo di metafisica in un senso il più ristretto che sia possibile. La metafisica, secondo lui, si versa nella soluzione del seguente problema: *Dato il condizionale ritrovare l'assoluto corrispondente.*

Questa determinazione del vocabolo metafisica è utile: essa pone il pensatore nello stato di distinguere le conoscenze metafisiche dalle altre, che non son tali; e di esaminare insieme il valore delle conoscenze metafisiche. Profittando di questa veduta chiamo metafisica *la scienza, che lega il condizionale coll' assoluto*. Ho sostituito questa definizione a quella di *Kant*; poichè questa è più universale; difatto vi sono de' metafiisci, che lungi dal partire da' dati condizionali per ritrovare l' assoluto, partono dall' assoluto, come fece *Spinosa*, e fanno oggi alcuni metafisici alemanni.

Da questa definizione segue, che le *conoscenze metafisiche* son quelle, che pongono la realtà di alcuni oggetti, i quali sono o fuori dello spazio, o fuori dello spazio, e del tempo, o finalmente non sono in un tempo finito, e che non sono soggetti all' esperienza. Non ho detto esser le conoscenze metafisiche quelle, che non possono esser confermate coll' esperienza; poichè occorrono nelle scienze fisiche proposizioni, che non possono coll' esperienza confermarsi: tali, per esempio, son quelle, che determinano la distanza della luna, e del sole dalla terra. Non basta, che un oggetto sia fuori dello spazio, per essere un oggetto metafisico; poichè, secondo me, l' anima sebbene semplice, e fuori dello spazio, è un oggetto sperimen-

tale ; come ho dimostrato , contro di *Kant*.

Le conoscenze metafisiche son dunque quelle, che hanno per oggetto l' assoluto.

Si domanda: *si dee ammettere una metafisica come scienza ? Spinosa* parte dalla realtà dell' assoluto; il razionalismo ha dunque una metafisica. L' autore del sistema della natura parte dall' *aseità* degli atomi, e dall' eternità del moto; esso pone una serie interminabile di cause precedenti al momento attuale; egli ha dunque una metafisica. *Hume* non ha una metafisica, perchè egli non pone, in forza della sua dottrina su la causalità, alcuna filosofia come possibile. *Kant* ammette la metafisica come disposizione naturale, e come un bisogno della ragione; ma egli la nega come scienza. Ma questo filosofo non è stato costretto a porre la realtà di alcuni oggetti fuori dello spazio, e fuori del tempo, da lui chiamati *noumeni* ? Non ha egli riguardato i noumeni come la condizione indispensabile de' fenomeni? Il criticismo, malgrado la sua protesta in contrario, ha dunque una metafisica. La metafisica, è dunque indispensabile alla ragione umana, ed alla filosofia.

La realtà della metafisica in generale è appoggiata su le seguenti proposizioni : 1. Il principio di causalità è una verità identica : 2. Esso è una legge reale delle cose in se : 3. Dato il condizionale si dee dare la serie

completa delle condizioni; e perciò l' assoluto: 4. Questa proposizione scende dal principio della causalità; ed è in conseguenza, una proposizione analitica, non già sintetica. Ho dimostrato evidentemente tutte queste proposizioni; ed ho perciò stabilito la realtà della metafisica.

Tutte le diverse opinioni in metafisica consistono nel diverso modo di porre l' assoluto; cioè o nel porlo in un essere, o in una serie interminabile di condizionali. Questa classificazione generale de' diversi sistemi di metafisica non è stata osservata da' metafisici; quindi son nate tante opinioni fra di loro contradittorie; le quali non avrebbero avuto luogo, qualora si fosse antecedentemente determinato, se l' assoluto dee porsi in un essere, o pure in una serie interminabile di condizionali. Alcuni filosofi, per cagion di esempio, riguardano come impossibile un progresso di cause efficienti senza una causa prima; intanto combattono, con tutte le loro forze, per la divisibilità in infinito della materia: ciò è, da una parte, porre l' assoluto in un essere, e dall' altra porlo nella serie interminabile de' condizionali: ciò è lo stesso che difendere insieme due proposizioni contradittorie. Se il progresso infinito delle cause materiali non è impossibile, perchè lo sarebbe quello delle cause efficienti? *Robinet* riconosce una causa pri-

ma, ed assoluta della natura, per la ragione, che il progresso infinito degli esseri contingenti è impossibile; ma un progresso infinito di modificazioni contingenti non è forse, per la stessa ragione, un' evidente assurdità?

Concludiamo, che tutte le questioni in metafisica si riducono alla diversa soluzione, che si dà al seguente problema: *l' assoluto è un essere, o una serie interminabile di contingenti?*

Abbiamo dimostrato, che l' assoluto non può riporsi nella serie interminabile de' condizionali. Questa verità ci ha obbligato ad ammettere un' essere assoluto. Un essere assoluto è immutabile. Tutto ciò, che si manifesta a noi, ci presenta una serie di cambiamenti. Egli è necessario, o di riguardare i cambiamenti come illusioni; o di conciliare la loro esistenza coll' immutabilità dell'assoluto. *Senofane*, e *Kant* adottarono la prima opinione; *Spinosa*, e *Mirabaud* fecero dell' assoluto il soggetto di tutti i cambiamenti della natura. Ma *Senofane* adottò le contradizioni dello scetticismo; e *Kant* insegnò l' assurdità, che noi non possiamo altro avere, se non che semplici apparenze. *Spinosa* poi e *Mirabaud* facendo l' assoluto mutabile ci somministrarono eziandio de' sistemi contradittorj.

Robinet distinse Dio dalla natura; ma

oltre di averci tolto qualunque nozione di Dio, riguardò la natura come un effetto necessario dell' essenza divina; ed insegnò così un assurdo fatalismo.

Riconoscendo le verità primitive dell' esperienza, e perciò la realtà de' cambiamenti della natura; ed ammettendo la contingenza della natura, tanto riguardo alla sua esistenza, che al suo modo di esistere; contingenza, che questi cambiamenti necessariamente dimostrano; siam giunti a riporre la causa assoluta della natura nella libertà dell' autore supremo di essa, ed a riconoscere quella suprema intelligenza, che l' ordine ammirabile dell' universo ci palesa ad ogni istante.

Egli è certo, che Dio è incomprensibile; ma tolto Dio siam costretti ad ammettere un numero infinito di maggiori incomprensibilità non solo; ma di evidenti assurdità. Si dee dunque preferire abbracciando il teismo, di rispettare l' incomprensibilità della divina natura, e di rigettare le assurdità, che gli altri sistemi presentano in gran numero. Il teismo è incomprensibile, ma non assurdo: il panteismo, l' atomismo, il fatalismo, il criticismo sono molto più incomprensibili, ed inoltre comprendono nel loro seno tante assurdità.

Gli atti della nostra volontà son preceduti dalla conoscenza degli oggetti voluti, e

seguiti dal godimento degli oggetti conseguiti. In Dio non vi ha nè prima nè dopo; nè passato, nè futuro. Il suo atto libero non è dunque preceduto dalla conoscenza, nè seguito in lui da alcuna cosa; la sua volontà è perciò per noi incomprensibile. Come Dio opera, senza che la conoscenza preceda la sua operazione? Io nol comprendo, e dopo di questa confessione non mi si dee fare altra domanda su l' oggetto. Noi abbiamo una conoscenza, che precede la volontà, ed un'altra, che segue gli atti della nostra volontà; ma non può ammettersi alcuna successione in Dio; ecco perchè la sua operazione è incomprensibile. In noi l' essere precede l' operare, perchè riceviamo l' essere da una causa esterna; ma in Dio non può l'essere precedere la sua operazione. Riconosciamo dunque l' esistenza di un Dio, e l' incomprensibilità insieme della sua essenza; e diciamo, che lo scrutatore della sua maestà resta oppresso dalla sua gloria.

La nozione, che abbiamo di Dio è sufficiente pei nostri bisogni, e per la condotta della nostra vita. Noi diciamo, che *Dio é buono*: ciò significa, che egli è la causa prima e libera de' beni, che godiamo. I mali, che ci colpiscono non depongono contro di questa bontà. I mali morali si debbono imputare all' abuso della nostra libertà; e riguardo a' mali fisici basta osservare, che o-

gni essere dotato di percezione ama la vita, questa è dunque un benefizio per tutti.

Dio è misericordioso. Ciò non significa, che egli si rattrista alla veduta de' mali delle sue creature; ma che egli è la causa prima e libera de' soccorsi, che ricevono gl' individui, che soffrono.

Dio è giusto vuol dire, che per l' ordine dell' universo da lui liberamente creato, i giusti saranno premiati, ed i malvaggi puniti.

Questa idea della divinità è consolante: essa soddisfa i bisogni tanto della ragione speculativa, che della ragion pratica.

Ma non si è forse abusato della metafisica? Si certamente; e noi daremo, fra poco, un saggio di questo abuso.



CAP. IV.

CONSIDERAZIONI GENERALI SUL CRITICISMO

§. 63. Ho esposto nel terzo volume di questo saggio la dottrina Kantiana su la sensibilità, e su l' intelletto; e vi ho soggiunto l' esame delle proposizioni fondamentali di questa dottrina. Ne' due capitoli secondo, e terzo di questo volume ho pure esposto, e particolarmente esaminata la dottrina Kantiana su la ragione. Credo cosa utile il porre quì alcune considerazioni generali sul criticismo, ed a tale oggetto porrò pure ad esame i pensamenti di altri filosofi su lo stesso sistema. Mi accaderà certamente, di fare alcune ripetizioni; ma queste non potranno forse servire a meglio conoscere alcuni problemi importanti su le nostre conoscenze, ed a fissar su gli stessi l' attenzione de' contemplatori dell' umana intelligenza? Spesso, per mancanza di attenzione, si tra-

lasciano le cose le più importanti ; ma una ripetizione fatta con nuovi accessorj , desta l' attenzione , e fa ravvisare ciò , che precedentemente si era trascurato.

Nell' atto che sto scrivendo questo volume , mi è pervenuta un' opera dell' illustre *Dugald Stewart*, su la storia delle scienze metafisiche , dopo il risorgimento della letteratura in Europa. L' ho letta con attenzione; e vi ho notato tutto ciò , che egli dice sul kantismo. Io mi lusingava , che questo stimabile autore ne avrebbe dato un giudizio esatto , ed avrebbe somministrato una solida confutazione degli errori di questa filosofia. Ma , lo dico con pena , son rimasto deluso nella mia speranza. Ciò non ostante , perchè le considerazioni di questo filosofo mi somministrano l' occasione di alcune importanti osservazioni, farò uso delle riflessioni di lui.

§. 64. La filosofia di *Kant* è fondata tutta intera sul principio , che esiste un complesso di nozioni, e di principj puri , *a priori* , indipendenti da qualunque sensazione esterna , ed interna. Possiamo chiamare , per brevità , questo complesso di notizie pure *ragion pura*. La filosofia critica è dunque poggiata sul principio , che esiste una ragion pura. Questo complesso di notizie pure si è chiamato eziandio . *Ordine trascendentale*.

Il Sig. *Dugald Stewart* osservando , che molti filosofi inglesi , prima di *Kant* , a-

vevano ammesso nel nostro spirito alcune nozioni indipendenti dalla esperienza, nega sotto questo titolo al filosofo prussiano il merito della originalità; e scrive: Ludworth assicura, che vi sono nello spirito certe idee, » che non gli vengono unica dagli oggetti » sensibili esterni, ma che procedono dall' at- » tività interiore dello spirito . . . . Se dun- » que questa parte del sistema di *Kant* è » nuova in Alemagna, essa non può almeno » conservare alcuna pretensione alla gloria » dell' originalità presso coloro, che sono un » poco versati nella letteratura inglese » (*a*).

Kant stesso, come abbiamo detto, confessa, che i pensamenti di *Hume* su la causalità furono l' occasione che lo svegliarono dal suo sogno dommatico, e lo condussero al metodo critico. *Hume* non potè far derivare dall' esperienza la nozione della causa efficiente; egli da ciò concluse, che noi siam privi di siffatta nozione. *Kant* attribuisce ad *Hume* un' altra illazione: egli lo fa ragionare a questo modo: La nozione della causa efficiente non può derivare dagli oggetti osservati; es-

---

(*a*) *Histoire abrègèe des sciences metaphisiques ec. de puis la renaissance des lettres traduite de l' Anglais t.* 3. *sez. II. pag.* 78, *e* 80.

sa è dunque un prodotto spurio della fantasia o dell' abitudine. *Hume*, soggiunge *Kant*, doveva ragionare altrimenti: La causalità, doveva dire, non viene dagli oggetti osservati; essa, in conseguenza, viene dall' osservatore; ed è *a priori* nell' intendimento.

Il Sig. *Dugald Stewart* osserva su di questo oggetto, » che *Kant* non ha il diritto, di pretendere all' originalità. Molto » tempo prima della sua opera un gran numero di scrittori inglesi avevano replicato » al Sig. *Hume* dimostrando, che l' intendimento stesso è una sorgente d' idee nuove, » e che questa sorgente appunto è quella a » cui rimontano le nostre nozioni di causa, » e di effetto. *La certezza*, *che è in noi*, » dice il dottor Price, *che ogni avvenimen-» to nuovo è prodotto da qualche causa*, » *non dipende maggiormente dall' esperien-» za di quel che dipende la certezza di* » *ogni altro oggetto di nostra imitazione.* » *Nell' idea di cambiamento è sempre rac-» chiusa l' idea di effetto.* Si trova negli » scritti del dottor Reid un gran numero di » osservazioni della stessa natura » (*a*).

(a) *Dugald Stewart op. cit. loc. cit. pag.* 88.

Domando perdono all' illustre autore della filosofia dello spirito umano, se gli dirigo contro una critica. È incontrastabile, che prima di *Kant* molti filosofi avevan sostenuto la dottrina dell' esistenza di una ragion pura: una tal dottrina fu eziandio sostenuta dalla scuola cartesiana, e da quella di *Leibnizio*. Non è dunque l' esistenza della ragion pura, che dà a *Kant* il merito dell' originalità; ma *la critica della ragion pura*: critica vuol dire esame: il filosofo prussiano si propose di esaminare il valore di questa ragion pura: il risultamento di questo esame fu contrario alla dottrina degli altri filosofi, che prima di lui avevano ammessa una ragion pura. Tutti questi filosofi riguardavano le notizie *a priori*, come aventi in se una realtà assoluta: queste notizie anticipate servono, secondo loro, a farci conoscere le cose in se stesse. Le notizie pure, dice *Kant*, sono in se stesse vôte di qualunque realtà: esse sono semplici modi della nostra facoltà di conoscere; quindi l' ordine trascendentale è semplicemente ideale. Questo *idealismo trascendentale* è appunto uno de' caratteri essenziali, che distingue la ragion pura di *Kant* da quella degli altri filosofi, che lo precedettero; e non si può affatto su questo punto assimilare la dottrina della filosofia critica con la dottrina di *Ludwort*, di *Reid*, di *Cartesio*, e di *Leibnizio*; poichè sono

l' una contradittoria all' altra. *L' ordine trascendentale*, dicono questi ultimi filosofi, *è reale. L' ordine trascendentale*, dice *Kant*, *non è reale*; *ma ideale*.

Se il Sig. *Dugald Stewart* avesse diretto, con quella imparzialità degna della sua virtù, la sua attenzione su questa differenza, avrebbe potuto somministrarci de' lumi importanti sul criticismo; ma egli avrebbe dovuto discostarsi alquanto dalla dottrina di *Reid*.

Questo idealismo trascendentale mi sembra incontrastabile; e palesa nell' autore del criticismo non solo un pensamento originale; ma eziandio un pensamento esatto, che serve al progresso della scienza. Trovando in me una nozione, che gli oggetti non mi danno, con qual diritto posso supporre un oggetto, che le corrisponda? La combinazione insieme di queste nozioni può darmi alcune verità semplicemente ideali, le quali si versano su le semplici relazioni delle nostre idee; ma non mi autorizzano affatto a pronunciare su le cose in se.

Quando *Kant* conclude contro di *Hume* l' esistenza *a priori* della causalità è certo, che s' incontra con *Reid*, e con altri filosofi, che avevan combattuto *Hume*; ed egli ha torto nell' attribuire a *Reid* il non aver compreso lo stato della questione. Ma l' aver ammesso la causalità *a priori* non era suffi-

ciente per la risoluzione completa della questione. Il principio: *non vi ha effetto senza causa* è, dicesi, un principio *a priori* nell' intendimento. Ma si domanda di nuovo: quale è mai la natura di un tal principio? È esso un principio identico? *Reid* non ne conobbe l' identità, nell' atto che lo riguardò come una verità necessaria, come una legge della nostra natura, che palesa una legge reale delle cose in se. Con questa dottrina *Reid* somministrò a *Kant* il principio fondamentale del criticismo. Se il principio della causalità è una verità necessaria; e se dall' altra parte non è un principio identico, esso è dunque, concluse *Kant*, un principio sintetico, e bisogna ammettere de' principj sintetici *a priori*. Da ciò segue, che la filosofia dee cercare di risolvere questo problema: *come son possibili i giudizj sintetici a priori?* Ora nella soluzione di questo problema si versa la filosofia critica. *Kant* ha dunque torto di non riconoscere l' influenza della filosofia di *Reid* sul criticismo; ed il signor *Dugald-Stewart* ha torto eziandio nel non riconoscere il progresso, che *Kant* fece con originali concepimenti nella strada apertagli da *Reid*. L' idealismo trascendentale, ed il modo come son possibili i giudizj sintetici *a priori*, son due dottrine fondamentali, e che hanno, nella filosofia critica, tutto il merito dell' originalità; e non com-

prendo come il signor *Dugald-Stewart* le *abbia omesse*.

La sana filosofia ammettendo l' idealismo trascendentale; cioè non concede alcuna realtà assoluta alle conoscenze *a priori*; e rigetta la possibilità de' giudizj sintetici *a priori*; e perciò non posso concedere al signor *Dugald-Stewart* nè la realtà che egli concede alle sue verità fondamentali *a priori*; nè che il principio della causalità non sia un principio identico.

§. 65. Coll' intenzione di contrastare a *Kant* il merito dell' originalità della dottrina critica, il nominato *Dugald-Stewart* rapporta il seguente passo del dottor *Willich*: » *Kant scovrì, che la facoltà intuitiva* » *dell' uomo è un composto di elementi* » *molto diversi, o in altri vocaboli, che* » *essa consiste di parti molto differenti di* » *lor natura, e di cui ciascuna occupa* » *un posto, che le è particolare, cioè la* » *facoltà sensitiva, e l' intendimento. Lei-* » *bnizio aveva già eziandio bene osser-* » *vato la distinzione, che sussiste fra la* » *facoltà sensitiva, e l' intendimento;* » *ma aveva interamente disprezzato la* » *differenza essenziale, che esiste fra le* » *loro funzioni, ed egli non vedeva nelle* » *facoltà altra differenza, se non che di* » *gradi . . . . I filosofi inglesi, e fran-* » *cesi parlano a pena di questa diffe-*

» *renza essenziale fra la facoltà sensitiva,*
» *e la facoltà intellettuale, e della loro*
» *combinazione per produrre una intui-*
» *zione sintetica. Locke fa solamente al-*
» *lusione a' limiti accidentali di queste*
» *due facoltà; ma egli non si occupa in*
» *alcun modo a cercare la differenza es-*
» *senziale, che le caratterizza. Questa*
» *distinzione fra la facoltà sensitiva, e*
» *la facoltà intellettuale forma uno de'*
» *principali caratteri della filosofia di*
» *Kant, ed è in effetto la base su di*
» *cui sono stabilite la maggior parte del-*
» *le sue ricerche seguenti* (Elementi di fi-
» losofia critica di A. F. M. Willich p. 68.
» 69. 70).

Dopo il passo rapportato il signor *Dugald-Stewart* soggiunge: « È molto difficile
» di spiegare come il nome di Cudworth
» non si trovi eziandio citato nel saggio sto-
» rico del Dottor Willich; ed intanto il suo
» trattato della *moralità eterna*, *ed immu-*
» *tabile*, non poteva quasi mancare, di es-
» ser conosciuto da tutti i dotti alemanni,
» avanti l' epoca in questione. Cudworth
» in questo trattato si dà molta pena, per
» rischiarare la dottrina platonica su la dif-
» ferenza fra la sensazione, e l' intelligen-
» za; ed egli assicura, che vi sono nel-
» lo spirito certe idee, che non vengono
» mica dagli oggetti sensibili esterni; ma

» che provengono dall' attività interiore dello
» spirito . . . Nel corso delle sue ricerche
» su questi soggetti , Cudworth , in mez-
» zo a discussioni profonde , ed eccellenti ,
» vi ha frammischiato diverse opinioni , che
» io non saprei adottare , ed un certo nu-
» mero di proposizioni, che non saprei com-
» prendere ; ma egli sembra essere andato
» almeno tanto lontano quanto Kant , per
» tirare una linea di confine fra il dominio
» de' sensi e quello dell' intendimento ; e
» benchè non sia mica uno degli scrittori
» inglesi i più chiari , bisogna approvare ,
» che sia molto superiore al metafisico ale-
» manno tanto in chiarezza , che in preci-
» sione (*a*).

L' amor della verità mi obbliga pure qui di combattere l' asserzione del signor *Dugald-Stewart*. Che la distinzione fra la sensibilità , e l' intelletto sia stata osservata da altri filosofi prima di *Kant* è un fatto incontrastabile ; ma non è meno incontrastabile l' originalità della dottrina kantiana circa lo sviluppamento di questa distinzione. Secondo il filosofo di Koenisberg non tutto ciò, che è *a priori* nella nostra facoltà di conoscere appartiene all' intendimento ; ma vi so-

(a) *Op. cit. loc. cit. pag.* 76 *a* 80.

no certe *intuizioni pure*, le quali appartengono alla sensibilità; e queste sono le visioni del tempo, e dello spazio. *Kant* ha dunque il merito dell' originalità nell' aver tirato una linea di confine fra il trascendentale della sensibilità, ed il trascendentale dell'intelletto. Egli ha riguardato tutto l' ordine trascendentale come il formale della nostra conoscenza; e vi ha distinto le forme della sensibilità, cioè i nostri modi di vedere le cose, dalle forme dell' intelletto, cioè da'nostri modi di pensar le cose stesse. Questa distinzione è un punto essenziale nel criticismo. Inoltre *Kant* non è stato preceduto da alcun filosofo nella combinazione da lui spiegata delle forme della sensibilità con quelle dell' intelletto, per la genesi delle conoscenze matematiche, da lui riguardate come le leggi formali dell' esperienza possibile; e per produrre ciò che vi ha di necessario, e di universale nelle nostre conoscenze sperimentali.

Finalmente la circoscrizione del dominio della nostra facoltà di conoscere, entro i limiti dell' esperienza, e delle conoscenze meramente fenomeniche, è tutta intera di proprietà esclusiva dell' autore del criticismo.

Il signor *Dugald-Stewart* nella nota della pagina 90 scrive: » Kant ha in effetto » il merito dell' originalità ne' saggi, che » egli ha fatti per numerare tutte le idee

» generali, che non ci vengono dall' esperien-
» za ; ma che hanno la loro sorgente nello
» intendimento.

Questo merito di originalità, io dico, si dee estendere più oltre del confine, che gli assegna l' illustre autore della filosofia dello spirito umano. *Kant* non solo ha numerato tutte le notizie, che sono, secondo lui, *a priori* nella nostra facoltà di conoscere ; ma eziandio ne ha fatta la divisione, determinando quali appartengono alla sensibilità, quali all' intelletto, e quali alla ragione propriamente detta. Egli ha fatto servire questa divisione, per pronunciare in un modo suo proprio, su la certezza, la realtà, ed il limite delle nostre conoscenze.

Io non ho fatto queste osservazioni per fare l' elogio di *Kant* ; ma col fine di far bene intendere la dottrina critica, e di dirigere l' attenzione de' pensatori su i bisogni attuali della filosofia.

La combinazione dell' intelletto colla sensibilità costituisce l' esperienza ; e questa non ci somministra altra cosa, se non che semplici apparenze. La ragione ci dà poi un insieme d' illusioni trascendentali, che costituiscono la metafisica propriamente detta. È questa l' illazione generale del criticismo.

Le analisi da me fatte delle nostre facoltà intellettuali, e delle nostre idee, ci preservano dalla funesta illazione del critici-

smo. Queste analisi ci pongono nello stato di determinare con esattezza le funzioni rispettive della sensibilità, dell' intelletto, e della ragione propriamente detta. La sensibilità ci dà insieme una moltitudine di oggetti reali. L' intelletto pone, per mezzo delle due facoltà di analisi, e di sintesi, una connessione fra questi oggetti. La ragione partendo dalla realtà del condizionale ci mostra quella dello assoluto. L' intelletto lega fra di essi gli oggetti sperimentali. La ragione lega questi stessi oggetti coll' assoluto. Essa c' innalza fino ad un essere, che è fuori dello spazio, e fuori del tempo. Queste due facoltà attive, la cui funzione consiste a legare insieme gli oggetti delle nostre percezioni, sono state da me comprese sotto la facoltà generale di *sintesi*, la quale suppone sempre un' analisi precedente. I mezzi di connessione dell' intelletto son quattro: due di questi sono oggettivi, e due son soggettivi. I due primi sono la *sussistenza*, cioè la sostanza, e la modificazione, e l' *efficienza*, cioè la causalità. I due soggettivi sono l' *identità*, e la *diversità*. Co' due primi l' intelletto, operando su i dati della sensibilità, ci dà le conoscenze dell' esperienza primitiva; co' secondi ci dà le conoscenze dell' esperienza secondaria, o comparata. L'intelletto concorre dunque colla sensibilità, per darci un' intuizione sintetica; e l' espe-

rienza deriva da due fonti, dalla sensibilità, e dall' intelletto insieme.

§. 66. Nella nota 5 della pagina 91 del tomo citato il Sig. *Dugald-Stewart* ci dà l' esposizione della dottrina di *Kant* sul tempo, e su lo spazio: egli tira questa dottrina da una dissertazione latina di *Kant* intitolata, *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Egli scrive: » Le » nozioni di *Kant* sul tempo sono contenute » nelle sette proposizioni seguenti.

» 1. *L' idea del tempo non nasce da'* » *sensi, ma si suppone da essi*: 2. *L' idea* » *del tempo è singolare, non generale.* » *Poichè qualsivoglia tempo non si pensa,* » *se non come la parte di uno stesso tem-* » *po immenso*: 3. *L' idea perciò del tem-* » *po è una visione, e poichè si concepi-* » *sce avanti di ogni sensazione, come una* » *condizione delle vedute ovvie negli og-* » *getti sensibili, è una visione non sensua-* » *le, ma pura*: 4. *Il tempo è un quanto* » *continuo, ed il principio delle leggi del* » *continuo ne' cambiamenti dell' universo*: » 5. *Il tempo non è una qualche cosa rea-* » *le, ed oggettiva, non è sostanza, nè* » *accidente, nè relazione, ma è la condi-* » *zione soggettiva, necessaria per la natu-* » *ra della mente umana, di coordinare a* » *se con una certa legge tutte le cose sen-* » *sibili, ed esso è una visione pura*: 6. *Il*

» *tempo è un concetto verissimo*, *e che si* » *estende in infinito per tutti gli oggetti* » *possibili de' sensi*, *esso è la condizione* » *della rappresentazione intuitiva: 7. Il* » *tempo è assolutamente il primo principio* » *formale del mondo sensibile.* »

Dopo d'aver rapportato la dottrina kantiana sul tempo, il Sig. *Dugald-Stewart* vi soggiunge le sue osservazioni : » Si è sovvente osservato, che l'idea del tempo non » aveva similitudine con alcuna delle nostre » sensazioni, e che non poteva, in conseguenza, esser derivata nè immediatamente, nè direttamente dalla sensazione; e » quando persona non l'avesse osservato, » questo fatto è sì facile a vedere, che non » meriterebbe de' grandi elogj colui, che » l'avesse enunciato il primo. Sia dunque, » che questa idea sia supposta in tutte le » nostre sensazioni, o come *Kant* lo spiega » più chiaramente nella sua terza proposizione, che essa sia concepita dallo spirito antecedentemente ad ogni sensazione, è una » cosa, che almeno mi sembra di doversi » porre in dubbio; e dall' altra parte io non » penso, che l'opinione che se ne può formare abbia la menoma importanza. Ciò che » vi ha di certo si è, che questa idea è inseparabile da ogni atto della memoria, relativamente agli avvenimenti passati; e che » di qualunque maniera, che si acquista si

» è irresistibilmente condotto ad attribuire
» alla cosa in se stessa un' esistenza indipen-
» dente da ogni essere quale che siasi.

» Nella quinta proposizione *Kant* riguar-
» da come provata questa dottrina sì contra-
» stata, e sì incomprensibile, secondo me,
» che nega la realtà oggettiva del tempo.
» Egli sembra, che nol consideri, se non
» come una condizione soggettiva, insepara-
» bilmente legata alla costituzione dello spi-
» rito umano, in conseguenza della quale
» noi distribuiamo nell' ordine di successio-
» ne, e secondo una certa legge, tutti i
» fenomeni sensibili. »

Il filosofo citato concede dunque a *Kant*, che l' idea del tempo non può aver origine da' sentimenti; ma è *a priori* nella nostra facoltà di conoscere: egli soggiunge essere incerto, se questa idea, nell' ordine cronologico, preceda le sensazioni, o pure le segua. Ma il filosofo inglese nega la *soggettività* del tempo; egli vuole, che il tempo sia una cosa reale. E qui è da notarsi il diverso modo di ragionare de' due filosofi: eglino partono tutti e due dallo stesso principio, cioè dalla necessità dell' idea del tempo; noi non possiamo concepire, che il tempo non sia, sebbene concepissimo, che non sieno le altre cose. Da questa necessità *Kant* deduce, che il tempo è in noi *a priori*; e dall' essere il tempo *a priori* conclude, che esso è in se meramente idea-

le, e privo di qualunque realtà assoluta. Il signor *Dugald-Stewart* dalla necessità della idea del tempo deduce la necessità, che vi sia l'oggetto a questa idea corrispondente. Il tempo, egli conclude, è oggettivo, e reale in se; ed il suo oggetto è inoltre un oggetto necessario. Ma in che cosa mai consiste l'oggettività del tempo? Il tempo, secondo lo stesso filosofo, sembra essere una durata uniforme, ed infinita, in cui partendo dallo istante presente, non si giunge giammai ad un istante, che sia assolutamente il primo.

Ammettere, che l'idea del tempo è *a priori* nel nostro spirito; e che nulladimeno il tempo è oggettivo, è ammettere la realtà assoluta dell'ordine trascendentale; ed aprir così la strada al dommatismo. Riguardare il tempo come una serie infinita d'istanti, che continuamente si succedono l'uno all'altro; e nella quale partendo dallo istante attuale non si giunge giammai ad un istante assolutamente primo, è porre una serie infinita di condizionali senza l'assoluto; assurdità, che abbiamo confutata nel capitolo antecedente.

In questi due articoli non posso abbracciare la dottrina del signor *Dugald-Stewart* sul tempo. Convengo poi con questo filosofo, che non si può fare a meno, di riguardare il tempo come oggettivo; e dirigendo la mia attenzione su di questo punto ho cercato di

determinare la natura del tempo; e con una esatta analisi son pervenuto a porla nella causalità. Ho spiegato a lungo questa dottrina nel volume antecedente di questo saggio; e mi sembra di aver migliorato questa parte della filosofia dell' esperienza.

» Io approvo, che non comprendo af- » fatto ciò che Kant vuol dire chiamando il » tempo un concetto vero (*a*).

Fa d' uopo nel criticismo distinguere due specie di realtà, l' assoluta, e l' empirica: la prima si riferisce alle cose in se stesse considerate, indipendentemente dalle nostre rappresentazioni: la seconda alle cose in quanto son percepite da noi. Il tempo non appartiene alle cose in se, esso non è che ideale, vale a dire una forma, con cui il nostro senso interno ordina gli oggetti da lui sentiti; il tempo è però reale ne' fenomeni; poichè effettivamente noi percepiamo tutti gli oggetti sensibili nel tempo, e la visione del tempo forma un elemento delle nostre rappresentazioni sensibili. I kantiani sogliono pure denotare ciò dicendo, *che il tempo ha un' idealità trascendentale*, *ed una realtà empirica*. Di questa realtà empirica, per lo appunto intende parlar *Kant*

(a) *Id. loc. cit.*

nella sesta proposizione, che il signor *Dugald-Stewart* ha recato, e che dice di non intendere.

Dopo d'avere rapportato la dottrina kantiana su lo spazio, il filosofo inglese di cui parliamo soggiunge: » Io inclinerei verso l'opinione comune, la quale suppone, » che noi formiamo le nostre prime idee di » spazio, o di estensione, separando per astrazione questo attributo dalle altre qualità della materia. Di qualunque maniera » poi, che questa idea si forma, essa è evidentemente accompagnata dalla convinzione irresistibile, che lo spazio esiste necessariamente, e che è impossibile di annientarlo. Questa idea mi sembra accompagnata dalla convinzione irresistibile, che » lo spazio non può esser esteso, se nòn » che sotto tre dimensioni. Mettete queste » tre proposizioni in questione, e voi aprite » la strada allo scetticismo universale (*a*) »

Convengo col filosofo citato, che l'idea dello spazio sia un'idea astratta; ma non posso convenire con lui dell' esistenza necessaria dello spazio. Io rinvio il lettore al capitolo II, § 13, e seguenti del quarto volume di questo saggio.

(a) *Id. loc. cit.*

§. 67. *Dugald-Stewart* conviene con *Kant*, che le idee di tempo, di sostanza, e di causa sieno *a priori* nella nostra mente: vuole però, che queste nozioni abbiano una realtà assoluta. Su le verità *a priori* fondate su tali nozioni, il filosofo inglese di cui parliamo, appoggia le verità riguardanti la nostra esistenza, quella della materia, e quella di Dio: » Secondo la dottrina comu- » ne a' nostri migliori filosofi, noi siamo as- » sicurati della nostra propria esistenza, per » mezzo dell' evidenza del senso intimo. Que- » sta proposizione così stabilita non è tanto » esattamente vera; perchè la nostra esisten- » za non è mica un oggetto diretto o im- » mediato del sentimento interiore nel senso » stretto e logico del vocabolo. Noi abbia- » mo la coscienza della sensazione, del pen- » siere, del desiderio, del volere; ma non » abbiamo punto la coscienza dello spirito » stesso . . . . Nel momento in cui, in se- » guito di una impressione, una sensazione » è eccitata in noi, apprendiamo due fatti » insieme, l' esistenza della sensazione, e » l' esistenza del nostro proprio individuo » come essere sensitivo; in altri vocaboli il » primo esercizio del mio senso intimo im- » plica una credenza necessaria non solamen- » te nell' esistenza attuale di ciò che è sen- » tito, ma nell' esistenza attuale di ciò che » sente, o pensa, per esprimermi ancora in

» termini più chiari, l' esistenza attuale di
» questo essere designato col vocabolo *io*.
» Pur tuttavia, conformemente all' interpetrazione rigorosa del vocabolo, non possiamo propriamente parlando avere una convinzione intima, se non che del primo di questi fatti. Se questa distinzione è giusta, il celebre entimema di *Cartesio*: *io penso*, *dunque sono*, non merita certamente, di esser fatto passare per ridicolo, come han fatto tutti quegli scrittori, i quali da ciò han concluso, che l' autore voleva dimostrare la sua propria esistenza per mezzo di un sillogismo (*a*).

Nell' introduzione alla filosofia dello spirito umano lo stesso *Dugald-Stewart* scrive: » Io non ho la percezione per mezzo de' sensi della materia o de' corpi; ma unicamente dell' estensione, della figura, del colore, e di alcune altre qualità, che la mia costituzione naturale mi conduce di rapportare a qualche cosa, che è estesa, figurata, e colorata. Lo stesso è precisamente riguardo allo spirito. Noi non abbiamo affatto immediatamente la coscienza della sua esistenza. Ma abbiamo la coscienza delle nostre sensazioni, de'

(a) *Id. op. cit. t.* 2, *pag.* 284.

» nostri pensieri, degli atti della nostra vo-
» lontà. Queste operazioni suppongono l'esi-
» stenza di qualche cosa che sente, che
» pensa, che vuole.

L' esistenza dunque della sostanza pensante, e della sostanza materiale non è già, secondo il filosofo citato, un dato dell' esperienza: noi non percepiamo, se non che le qualità delle cose; l' esistenza di queste diverse sostanze è fondata su di un principio fondamentale della nostra natura, il quale opera in un modo quasi istintivo.

La dottrina dello stesso filosofo su la causalità è analoga a quella su la sostanza:
» È una legge della nostra natura quella,
» che ci porta a rapportare tutti i cambia-
» menti, che osserviamo nell' universo alla
» azione di una causa efficiente. Questo atto
» della nostra intelligenza, non è mica il
» risultamento del raziocinio, esso accom-
» pagna necessariamente la percezione. Ci è
» realmente impossibile di vedere un cam-
» biamento, senza esser convinto, che è
» stato prodotto dall' azione di una causa,
» presso a poco come non possiamo conce-
» pire, che vi sia una sensazione senza un
» essere sensitivo (*a*).

(a) *Vedete l' intero passo nel* § 108 *del primo tomo di questo Saggio.*

Il signor *Dugald-Stewart* concede dunque a *Kant*, che le idee di tempo, di sostanza, e di causa non derivano dall' esperienza; ma sono *a priori* nella nostra intelligenza: egli gli concede inoltre, che queste idee soggettive si trovano legate costantemente colle nostre sensazioni, co' nostri sentimenti, colle percezioni nostre, nelle nostre conoscenze sperimentali; e finalmente egli concede, che i principj, i quali ci obbligano a riferire le qualità ad una sostanza, ed i cambiamenti ad una causa efficiente, non sono mica risultamenti di raziocinj; nè principj identici chiamati da *Kant* giudizj *analitici*; ma sono principj irresistibili di credenza.

Il criticismo, prendendo dalla scuola di Scozia questi principj, ne deduce legittimamente illazioni, che questa scuola rigetta. Se il tempo, dice il criticismo, la sostanza, la causa, sono *a priori*, sono, in conseguenza, ideali, e perciò fenomeni costanti. Se il tempo, la sostanza, la causa si trovano necessariamente nelle nostre conoscenze sperimentali. L' esperienza è dunque composta di due elementi, di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi; se i primi ci somministrano soli fenomeni passaggieri, i secondi ci somministrano soli fenomeni costanti; e l' esperienza non può darci altro, se non che mere apparenze. Se vi sono in noi

a priori alcune leggi necessarie di credenza, che non sono giudizj identici, o analitici, segue che vi sono in noi *a priori* alcuni giudizj sintetici i quali costituiscono le leggi di qualunque esperienza possibile.

Io non vedo nella filosofia critica, se non che una figliuola, la quale non riconosce l'educazione avuta dalla sua madre; e nella filosofia di *Reid* una madre, che sdegna di riconoscere la sua figliuola, senza figura, come il signor *Dugald-Stewart* concedendo a *Kant* i principj, gli nega poi le legittime illazioni? Come non riconosce, che alcuni fondamentali principj del criticismo sono stati somministrati a *Kant* dalla dottrina, che *Reid* oppose allo scetticismo di *Hume*?

§. 68. Il signor *Dugald-Stewart* parlando dell'argomento *a priori* di *Clarke* a favore dell'esistenza di Dio scrive:

» Il dottor Clarke pretendeva, che poi-
» chè l'immensità, e l'eternità, che cia-
» scuno, a dispetto di se stesso, è forzato
» di riguardare come esistenze necessarie, o
» in altri termini, come esistenze il cui an-
» nientamento è impossibile, sono non già
» *sostanze*; ma attributi, segue, che l'im-
» menso, e l'Eterno, di cui l'immensità,
» ed eternità sono attributi dee ancora esi-
» stere necessariamente. L'esistenza di Dio
» è dunque, secondo Clarke, una verità,

» che si deduce necessariamente dall' idea » dello spazio e del tempo, inseparabili dal» lo spirito umano. *Son queste*, dice il dot» tor Reid, *speculazioni di uomini di un* » *genio superiore*; *ma io sarei molto im*» *barazzato a decidere*, *se esse sono così* » *solide*, *come son sublimi*; *o se forse non* » *sono gli slanci vagabondi dell' immagi*» *nazione in una regione situata al di là* » *de' limiti dell' intendimento umano*. Dopo » questo avviso sì ingenuo del dottor Reid, » io non debbo arrossire, di confessare i » miei dubbj su la stessa questione.

» Ma sebbene questo argomento tale qua» le è presentato da Clarke, non porti mica » una intera convinzione nel mio spirito, » debbo confessare intanto, che a mio av» viso queste idee d' immensità, e di eter» nità, racchiudono in esse qualche cosa di » meraviglioso e di grave, che ci è così im» possibile di allontanare dal nostro pensiere, » come la convinzione interiore della nostra » propria esistenza. Io aggiungerò ancora, » che queste idee mi sembrano molto inti» mamente legate coi principj fondamentali » della religion naturale. Perchè stabilita una » volta, in seguito delle prove del piano su» blime, che si manifesta dappertutto; l' e» sistenza di una causa intelligente, e po» tente, noi siamo inevitabilmente condotti » ad applicare a questa causa le nostre idee

» d' *immensità*, e di *eternità*, ed a concepire un Dio, che riempie l' estenzione infinita di tutte e due della sua presenza, e del suo potere (*a*). »

Poichè la scuola di Scozia concede la realtà in se all' ordine *a priori*, io non vedo, come *Reid* possa rilegare nel paese delle chimere l' argomento *a priori* di *Clarke*, per provare l' esistenza di Dio. Noi troviamo in noi stessi l' idea del tempo, la quale è in noi *a priori* : non è in nostro potere di disfarcene ; e ci è impossibile di concepire annientato il tempo ; e di concepirlo limitato ; esiste dunque una durata eterna o in altri termini, l' eternità ; poichè, secondo la dottrina di cui parliamo, le nostre nozioni *a priori*, e le leggi necessarie della nostra credenza sono reali. Da un' altra parte l' eternità è da noi concepita come un attributo, e, secondo un altro principio trascendentale, l' attributo suppone una sostanza a cui si riferisce ; vi ha dunque una sostanza eterna. L' idea di sostanza eterna è un' idea interamente *a priori* ; poichè si compone di due elementi, di quello di una durata infinita, e di quello di sostanza, o se si vuole di tre elementi, di durata, di infinità, di sostan-

---

(a) *Histoire cit. t.* 2. *pag.* 138, *e* 139.

za ; e tutti questi elementi secondo la dottrina che esaminiamo , appartengono all' ordine trascendentale. La combinazione necessaria di questi elementi , che lo spirito forma *a priori* , prova la realtà dell' oggetto ; poichè l' ordine trascendentale ha una realtà in se. La scuola di *Reid* è obbligata , se vuol ragionare con esattezza , o di rinunciare all' autorità delle sue verità fondamentali *a priori* , o di riguardar come legittimo l' argomento di *Clarke*.

Il Sig. *Dugald-Stewart* resta sospeso fra l' opinione di *Clarke* , e quella di *Reid*; ma , ammesso il principio della scuola di Scozia , questo dubbio mi sembra irragionevole.

La dimostrazione dell' esistenza di Dio dataci dal Sig. *Dugald-Stewart* è appoggiata su la stessa autorità delle verità fondamentali di cui parliamo : » Se non tutte le specie » differenti di evidenza intuitiva , le più importanti almeno possono ridursi a' tre capi » seguenti : 1. l' evidenza di assioma : 2. l'evidenza di coscienza , di percezione , e di » memoria : 3. l' evidenza di quelle leggi » fondamentali della convinzione umana , che » formano una parte necessaria della nostra » costituzione , e la cui implicita persuasio» ne entra non solo ne' nostri ragionamenti » speculativi ; ma influisce su tutta la nostra » condotta , come enti attivi. Di questa ulti» ma spezie è l' evidenza della nostra identi-

» tà personale, della esistenza de' corpi,
» della continuazione di quelle leggi, che
» dall' osservazione del passato riconoscemmo
» regolare la successione de' fenomeni. Nes-
» suno pensò mai di stabilire nella sua men-
» te tali verità in forma di altrettante pro-
» posizioni logiche: bensì tutte le nostre a-
» zioni, ed i ragionamenti nostri procedono
» dal supposto, che quelle verità sieno da
» tutti ammesse e riconosciute. La credenza
» di esse é necessaria per conservare la no-
» stra esistenza animale, ed è quindi con-
» temporanea alle prime operazioni dell' in-
» telletto. Questa ultima classe di verità in-
» tuitive principalmente fu impugnata dal
» moderno scetticismo. Esse vennero chiama-
» te *principj del senso comune* da alcuni
» recenti scrittori, che presero a soste-
» nerle. L' esistenza di Dio non sembra una
» verità intuitiva. Vi bisogna il soccorso del-
» la nostra facoltà di raziocinio per presen-
» tarla in piena evidenza alla mente. Ma tut-
» to il processo del ragionamento si compie
» di un solo passo, appartenendo le premes-
» se a quella categoria di principj primitivi,
» che formano una parte essenziale dell'uma-
» na costituzione. Queste premesse sono due.
» La prima, che tutto ciò che esiste debbe
» avere una causa. La seconda, che una co-
» spirazione di mezzi ad un dato fine impli-
» ca intelligenza.

» Il dottor Reid osserva con ragione,
» che l'argomento delle cause finali, ridot-
» to in sillogismo, offre le due seguenti pro-
» posizioni: la maggiore pone, che il di-
» segno può essere concluso dagli effetti,
» che esso produce. La minore pone, che vi
» sono nell' universo apparenze di disegno.
» Gli antichi scettici, dice questo filosofo,
» accordavano la prima di queste proposizio-
» ni, ma non accordavano affatto la secon-
» da. I moderni hanno attaccato la maggiore
» del sillogismo. Fra coloro, che hanno ne-
» gato la possibilità di riconoscere il dise-
» gno da' suoi effetti, Hume occupa il pri-
» mo posto . . . Discutendo l' argomento di
» Hume, Reid gli confessa, che le conclu-
» sioni relative ad un disegno, che si fon-
» dano su l' osservazione degli effetti, non
» sono nè il risultamento del raziocinio, nè
» il risultamento dell' esperienza. Nulladime-
» no egli sostiene, che queste conclusioni
» possono esser tirate con un grado di cer-
» tezza uguale a quello che lo spirito uma-
» no può ottenere in un genere quale che
» siasi. L' opinione, che ci formiamo relati-
» vamente a' talenti de' nostri simili; ed e-
» ziandio la semplice credenza, che gli altri
» uomini sono esseri intelligenti, non son
» fondate, se non che su conclusioni, in cui
» giudichiamo del disegno dagli effetti, che
» esso produce. »

La prova dell' esistenza di Dio è dunque, secondo il Sig. *Dugald-Stewart*, poggiata su questi due principj soggettivi, i quali non sono nè principj identici o assiomi, nè illazioni di alcun raziocinio, nè dati sperimentali: essi sono: 1. Tutto ciò che comincia ad esistere dee avere una causa: 2. Una combinazione di mezzi cospiranti verso un fine particolare è l' effetto di una causa intelligente.

§. 69. L' esistenza di tutti gli esseri, niuno escluso, è dunque in questa filosofia poggiata su di alcuni principj, che si riguardano come *principj del senso comune*. È questa, lo dico con sincerità, una base troppo debole e vacillante. Il criticismo profittò di questa dottrina, e con una conseguenza rigorosa dedusse tutte le illazioni, che ci tolgono qualunque conoscenza delle cose in se stesse, e ci lasciano un circolo di apparenze, e d' illusioni.

Se i principj di cui parliamo non sono analitici, essi debbono necessariamente esser sintetici; cioè tali in cui il predicato si aggiunge all' idea del soggetto. L' esistenza dunque de' giudizj sintetici *a priori* è incontrastabile; il filosofo è perciò obbligato di risolvere il seguente problema: *come son possibili i giudizj sintetici a priori?* È certo, che vi son de' giudizj sintetici sperimentali; ora questi non sono possibili, se non che per mezzo della visione

empirica; come per cagion di esempio, possiamo giudicare, che l'acqua estingue la sete, e che nutrisce le piante e gli animali, se non perchè vediamo coll' esperienza, che la cosa è così? La visione empirica rende dunque possibili i giudizj sintetici empirici. Se ne' giudizj sintetici il predicato non può trovarsi nel concetto del soggetto, è necessario, che si abbia un altro mezzo per aggiungervelo; e questo mezzo non può esser altro se non che una visione. Se questa è empirica, cioè unita alla sensazione, il giudizio, che ne risulta, sarà sintetico empirico. Da ciò segue, che per avere de' giudizj sintetici *a priori* è necessaria una visione *a priori*. Ma è essa possibile una visione *a priori?* Non si può vedere una cosa, se questa non ci è presente, ed in tal caso la visione è empirica non *a pricri*. La visione *a priori*, dice *Kant*, non è possibile, se non che come forma, cioè come modo della visione empirica. I nostri modi di vedere debbono essere *a priori* in noi; ed essi possono chiamarsi *visioni pure*; e per mezzo di tali visioni son possibili i giudizj sintetici *a priori.*

E per venire più davvicino al principio della causalità, ecco come, secondo *Kant*, è esso possibile in noi. Il tempo è la forma del nostro senso interno: noi non possiamo percepire gli oggetti sensibili, se non che nel tempo; quindi ogni avvenimento dee da noi

esser percepito, in seguito di un altro avvenimento. Ma acciò la successione delle nostre rappresentazioni degli oggetti sensibili fosse una successione *oggettiva*, non già solamente *soggettiva*, è necessario, che l' ordine della successione fosse determinato da una legge; vale a dire è necessario, che uno degli avvenimenti preceda, e che l' altro segua. Ora ciò che determina questo ordine è appunto la legge di causalità: tosto che uno degli avvenimenti è riguardato come causa, e l' altro come effetto, il primo dee precedere il secondo. La legge di causalità è dunque, conclude *Kant*, una condizione formale dell' esperienza. I giudizj sintetici *a priori*, in conseguenza, non sono possibili se non che come condizioni formali dell' esperienza possibile. Vedete il passo di *Kant* nel §. 110. del terzo volume di questo Saggio pag. 469.

Tutte queste osservazioni possono far conoscere, su l' importante problema della realtà delle nostre conoscenze, le differenze essenziali fra la scuola di Scozia, e quella di *Kant*; e fare rilevare gli equivoci presi da uomini rispettabili pe' loro lumi, e pe' loro elevati talenti, come è il Sig. *Dugald-Stewart*. L' importanza della materia mi giustifica, di essermi trattenuto alquanto su di questo argomento.

Ciò serve ancora a far chiaramente conoscere la mia filosofia su lo stesso oggetto,

ed a porre il lettore filosofo nello stato di giudicare, se io ho posto le solide basi per la vera filosofia dell' esperienza.

Io fo poggiare tutta la realtà della nostra conoscenza sul fatto primitivo della coscienza di noi stessi. Io convengo con *Kant* contro la scuola di Scozia, che l' ordine trascendentale o *a priori* è interamente ideale, e che non si può stabilire alcuna esistenza in forza di sole nozioni, e di soli principj *a priori*; ma pongo contro di *Kant*, che l' esperienza ci somministra non solamente conoscenze fenomeniche; ma eziandio conoscenze assolute.

La scuola di Scozia insegna, ed in ciò conviene col criticismo, che noi non abbiamo il sentimento immediato, se non che delle nostre modificazioni; non già del soggetto di queste modificazioni, cioè del proprio *me*. Io ho cercato di stabilire il contrario cioè, che noi abbiamo il sentimento intimo ed immediato del nostro essere; e che il sentimento interiore prende insieme non solamente le nostre modificazioni; ma eziandio il soggetto di queste modificazioni, cioè il proprio *me*.

Il Sig. *Dugald-Stewart* confessa, che la percezione del proprio essere è inseparabile dal sentimento di ciascuna sensazione, e di ciascuna modificazione. Ora io gli domando, su qual fondamento egli insegna, che

il proprio essere non può esser l' oggetto immediato dello stesso sentimento delle modificazioni, e perchè ricorre ad una facoltà di percezioni distinta dall' interna sensibilità? Io non vedo alcun motivo di questa distinzione; ed ho perciò il diritto, di riguardarla come gratuitamente posta; e perciò di rigettarla. Io ritrovo nel mio spirito una passibilità, ed un' attività: io do alla prima il nome di *sensibilità*, ed alla seconda quello d' *intelletto* o d' *intelligenza*. Se la percezione del mio essere appartiene alla prima, come il Sig. *Dugald-Stewart* par che ne convenga, io debbo ammettere, come una verità primitiva, il sentimento intimo ed immediato del mio essere, cioè del soggetto stesso delle modificazioni, che hanno luogo in me.

Se io non posso avere il sentimento intimo di me stesso; se una percezione, la quale si associa al sentimento delle mie modificazioni, mi rivela il proprio *me*, con qual diritto posso assicurare la realtà dello oggetto di questa percezione? Posso io, ne' primi istanti della mia esistenza intellettuale, percepire necessariamente oggetti, che non mi sono presenti? Lo spirito può egli creare l' esistenze primitive, invece di vederle? Porre col signor *Dugald-Stewart*; che noi non possiamo avere la stessa intima convinzione dell' esistenza del proprio essere, che

abbiamo dell' esistenza delle nostre modificazioni, non è forse giustificare il più temerario scetticismo?

Lo spirito non può percepire necessariamente ciò che non è; ed un oggetto, che a lui non si manifesta, è per lui un niente. Il nostro *io* si dee dunque manifestare alla coscienza immediatamente, per poter essere percepito; esso è dunque l' oggetto immediato del sentimento interiore, il quale prende insieme il *me* e le sue maniere di essere.

Le idee di modificazione, e di soggetto, sono idee relative: da ciò segue, che l' una non può aversi senza dell' altra; come non si può avere l' idea di padre senza quella di figlio. Ora, o le modificazioni, che sono l' oggetto del senso intimo, hanno qualche cosa in se, che obbliga lo spirito a riferirle ad un soggetto, o nulla hanno di ciò: in questo secondo caso la relazione di queste qualità ad un soggetto non può presentarsi come necessaria, ed irresistibile, il che è contrario al fatto stesso riconosciuto dal Signor *Dugald-Stewart*; nel primo caso il sentimento interiore le sente come modificazioni: ciò vale quanto dire, che le sente unite al soggetto: ciò è dire, che abbraccia in un unico sentimento il soggetto, e le modificazioni. Così lo spirito non può avere il sentimento di alcune modificazioni come passioni, senza aver quello di un soggetto passivo, e di un soggetto attivo.

Similmente ho io stabilito, che noi non abbiamo solamente la percezione immediata delle qualità relative della materia ; ma che l' abbiamo eziandio del soggetto , a cui riferiamo queste qualità ; e che ogni sensazione è il sentimento di questo soggetto vestito delle qualità relative.

Nella mia filosofia dunque le verità dell' esistenza del *me* , e della materia son verità primitive ed assolutamente sperimentali. La nozione di sostanza non è perciò una nozione *a priori* , come pretendono *Kant* e *Dugald-Stewart* ; essa è una nozione oggettiva , che deriva dall' esperienza.

I principj , che non sono nè verità sperimentali , nè assiomi , cioè verità identiche, non hanno luogo nella mia filosofia. Ho dato una dimostrazione apodittica del gran principio della causalità ; e l' analisi dell' idea del tempo ha servito a questo importante oggetto. Il signor *Dugald-Stewart* dice ; che *Hume* mostrò che i filosofi, che han voluto dimostrare la causalità , hanno ignorato lo stato della questione. Non si tratta di sapere , *se ciò che è prodotto ha bisogno di una causa produttrice o efficiente* ; *ma se ciò che incomincia ad esistere è una cosa prodotta.* Questa obbiezione non ha alcun valore contro la mia dimostrazione della causalità ; poichè io ho dimostrato l' identità di queste due nozioni , *di ciò che incomin-*

ci ad esistere; *e di ciò che è prodotto.* Ciò che incomincia ad esistere dee essere preceduto o da qualche essere, o da un tempo vôto; poichè se non è preceduto nè da un essere, nè da un tempo vôto; l' essere di cui si parla è la prima realtà, è il primo essere, e di lui non cade questione, che non ha alcuna causa della sua esistenza; ma di un tal essere non può dirsi, che *incominci ad esistere*, poichè questa nozione d' incominciamento d' esistenza contiene una *priorità* riguardo all' essere, che incomincia ad esistere. Ora ciò che precede un essere, che incomincia ad esistere, non può essere un tempo vôto; poichè un tal tempo è una chimera; l' essere che incomincia ad esistere è dunque preceduto da un altro essere quale che siasi. Ma come un essere può precedere un altro? Forse perchè esiste in un istante antecedente all' istante, in cui comincia ad esister l' altro? Ciò non può essere, poichè si suppone una durata distinta delle cose, che esistono; il che ho dimostrato esser falso, ed assurdo. L' essere che precede quello, che incomincia ad esistere, lo precede per una *priorità di natura*; perchè il secondo è prodotto dal primo, ed il primo la causa del secondo. Così ho stabilito la legge di causalità; e spero, che i pensatori conosceranno l' importanza della mia dimostrazione, per tutta la filosofia.

Per mezzo del principio della causalità ho dimostrato l' esistenza di Dio. Questo principio contiene, che la causa di ciascun effetto dee esser sufficiente a produrlo. Ho mostrato, che una causa cieca è insufficiente a produrre alcuna cosa, che sia contingente. In conseguenza il principio: che una combinazione accidentale di alcune date cose, cospiranti ad un oggetto, è l' effetto di un' intelligenza, è una conseguenza evidente del principio di causalità. L' esistenza di Dio è dunque appoggiata, nella mia filosofia, non già su quei principj precarj del senso comune di cui parla la scuola di Scozia; ma su le verità sperimentali combinate colle verità identiche.

§. 70. Le osservazioni precedenti credo, che mi dieno il diritto di concludere: 1. che il Sig. *Dugald-Stewart* non ha riconosciuto il merito dell' originalità del criticismo: 2. che egli non ha veduto la relazione, che passa fra la dottrina di *Reid*, e quella di *Kant*: 3. che egli non ha bene stabilito la realtà delle nostre conoscenze.

Il Sig. *Degerando* si è molto occupato del criticismo; esporrò le sue riflessioni, e profitterò de' suoi lumi. Egli scrive: » L' in-
» tenzione del sistema di Kant è di termina-
» re le tre lunghe guerre, che desolano l' im-
» pero della filosofia; quelle che si sono ele-
» vate fra il dommatismo e lo scetticismo;

» fra le dottrine razionali, e le dottrine spe-
» rimentali, fra l' idealismo ed il materialismo.
» Questo filosofo ha dunque cercato un pas-
» saggio fra queste strade opposte; egli ha
» creduto di averlo scoverto, ed ha creduto di
» poter combattere tutti questi sistemi senza
» nulla improntare da alcuno di essi (*a*).

» Esaminando in primo luogo se il cri-
» ticismo è interamente sfuggito al domma-
» tismo osserveremo, che esso non ha forse
» il diritto di credersene perfettamente e-
» sente, almeno nelle sue proprie supposi-
» zioni. In effetto se il dommatismo consiste
» precisamente ad affermare prima di avere
» stabilito una prova, ed un motivo legit-
» timo per le affirmazioni, prima di aver
» determinato i loro limiti; se da un' altra
» parte i dati dell' esperienza non sono mi-
» ca, secondo Kant, de' fatti primitivi, ma
» se l' esperienza ella stessa ha bisogno di
» una base, de' principj stabiliti *a priori*,
» non è forse un dommatismo l' incomincia-
» re, sin dall' entrata della filosofia, a trat-
» tenerci di certi fenomeni, come sono *la*
» *sensazione*, *la percezione*, *l' azione de-*

(a) *Degerando Histoire comparèe ec. t.* 2. *cap.* XVI. *della prima edizione.*

» *gli oggetti su di noi*, *la nostra reazione*
» *su di essi* , *l' esistenza di certe facoltà*
» *intellettuali* , *l' esistenza stessa dell' in-*
» *telligenza* , di stabilire in seguito certe
» massime su le condizioni, e su le leggi che
» derivano dalla natura di questi fenomeni ,
» di stabilire principalmente un principio così
» dilicato , e così importante , come è il
» principio della distinzione fra il dominio
» dello spirito , ed il dominio delle realtà ,
» fra il dominio rispettivo di ciascuna facol-
» tà ; di comporre così tutte le premesse
» della filosofia di fatti , che non possono
» esser dati , se non che dall' esperienza ,
» che non significano qualche cosa , se non
» che per coloro , che gli hanno sperimen-
» tati ? Se queste premesse non sono rico-
» nosciute per se stesse , che cosa diviene
» tutto il sistema , che riposa su di esse ?
» Se son riconosciute a qual titolo lo sono ?
» Lo sono forse come un dato dell' espe-
» rienza ? Allora l' esperienza può dunque
» sussistere per se stessa , senza aver biso-
» gno di appoggiarsi su questa critica , che
» Kant vuol darle per base ? Lo sono forse
» come autorizzate dalla testimonianza della
» evidenza o del senso comune ? Allora per-
» chè l' evidenza o il senso comune non po-
» trebbero con ugual diritto giustificare delle
» verità simili ?

» In un vocabolo ogni filosofia dee co-

» minciare dall' ammettere, come un fatto
» primitivo almeno l' esperienza de' fenome-
» ni intellettuali; e se l'ammettere tali fatti
» è dommatizzare, come Kant lo suppone,
» egli stesso ha dommatizzato. Se si dice,
» che Kant nelle sue premesse, non consi-
» dera questi fenomeni, se non che come
» semplici ipotesi, tutta la sua filosofia di-
» viene ipotetica, e resta a domandare,
» qual rapporto queste leggi ipotetiche di
» una conoscenza, presa nell' ordine delle
» astrazioni, hanno colle leggi reali, che
» reggono le conoscenze di ciascun di noi (*a*)

L' argomento, che l' illustre francese, da me citato, ha addotto contro del criticismo, è esatto, e senza replica. Per farne maggiormente sentir la forza ed estenderlo, io aggiungo alcune riflessioni. Un principio fondamentale della filosofia critica è: *Tutto ciò che nelle nostre rappresentazioni, secondo la testimonianza della coscienza, è necessario ed universale, viene dal soggetto; tutto ciò che è accidentale e variabile, viene dall' oggetto.* Ora facendo l' analisi di un tal principio, esso suppone molte asserzioni gratuite, e prova, senza replica, il dommatismo di *Kant*.

(a) *Op. cit. t. 3. cap. XIII.*

In primo luogo questo filosofo volendo spiegare la nascita de' fenomeni è obbligato a trasportarci al di là de' fenomeni, e della esperienza. Egli suppone come due dati un soggetto in se, ed un oggetto in se, ed una comunicazione quale che siasi fra l' uno e l' altro. Ora queste supposizioni sono, nel sistema di *Kant*, senza fondamento: su di qual motivo appoggia egli il soggetto in se, e l' oggetto in se? forse come dati dell' esperienza? ma oltre che l' esperienza non può darci, secondo lui, se non che fenomeni, questi due dati son posti innanzi qualunque sperienza, che dee spiegarsi per mezzo di essi. Saranno questi due dati posti come verità *a priori*? ma l' ordine *a priori* è, secondo *Kant*, interamente ideale. Il soggetto e l' oggetto *noumeni* son dunque posti gratuitamente da *Kant*, ed egli dommatizza allora che, per ispiegar l' esperienza, parte da questi due dati.

Inoltre il principio, che il soggetto è la fonte, donde deriva il necessario, e l' universale nelle nostre rappresentazioni; e l'oggetto la fonte del variabile, e dell' accidentale, è gratuitamente posto. Perchè l' oggetto non potrebbe inviare al soggetto una rappresentazione universale e necessaria? Ma domando dippiù, un tal principio si pone *a priori*, perchè evidente per se stesso? allora perchè l' evidenza non sarebbe un mo-

tivo legittimo de' nostri giudizj, senza aver bisogno della filosofia critica?

Finalmente, per l' applicazione di un tal principio, fa d' uopo ricorrere alla testimonianza della coscienza. Il raziocinio su di cui si aggira tutta l' estetica trascendentale è il seguente: *Tutto ciò, che nelle nostre rappresentazioni è necessario ed universale, viene dal soggetto; tutto ciò che, al contrario, è variabile, ed accidentale, viene dall' oggetto. Ora le rappresentazioni dello spazio, e del tempo, sono, secondo la testimonianza della coscienza, necessarie ed universali; esse vengono dunque dal soggetto, e sono a priori in esso.*

La minore del recato sillogismo non è che un dato dell' esperienza; l' esperienza può dunque sussistere per se stessa, e somministrare delle verità primitive. La maggiore poi se si pone come evidente per se stessa, è pure appoggiata su la testimonianza della coscienza, la quale può solamente accertarci della presenza dell' evidenza.

Noi non possiamo concepire l' annientamento del proprio essere; poichè questo concepimento stesso supporrebbe la realtà dell' esser nostro; e quindi non potrebbe insieme concepire la non realtà di questo essere. Da ciò segue, che non possiamo concepire l' annientamento di tutto ciò, che,

per la costituzione della nostra natura, è costantemente, ed indelebilmente legato col sentimento del proprio essere. Or tale è appunto l' idea di uno spazio indefinito, che ci circonda, e di una successione indefinita, che precede qualunque stato dell' esser nostro, a cui la memoria può giungere. Da ciò ha origine la necessità delle così dette visioni dello spazio, e del tempo, come ho spiegato nell' analisi di queste idee, nel tomo antecedente di questo Saggio, ove ho mostrato la loro oggettività. L' oggetto può dunque somministrare al soggetto alcune idee indelebili, e necessarie; ed il principio kantiano non solamente è gratuito, ma eziandio è falso. L' oggetto stesso, in fatti, presenta al soggetto, secondo la dottrina da me stabilita in varie parti di quest' opera, qualche cosa costante, ed invariabile, e qualche cosa accidentale, e passaggiera. Il proprio essere è incessantemente presente a se stesso, ed una serie di stati successivi è costantemente legata al sentimento del proprio essere, come è legata un' estensione che ci limita. Le nostre particolari modificazioni nascono, e spariscono; come vi nascono e spariscono per noi i varj corpi della natura; e l' estensione ci si mostra per qualche tempo spogliata de' colori e della solidità. Quindi possiamo concepire annientate tutte le cose;

ma non possiamo concepire annientati il proprio essere, lo spazio, ed il tempo.

Buhle si è dunque ingannato scrivendo, che non essendo possibile di spiegare, come il necessario nelle nostre rappresentazioni possa derivare dall' esperienza, la filosofia critica sarà tranquilla a riguardo della guida, che essa segue nelle sue ricerche.

Concludiamo intanto con *Degerando*, che il criticismo ha principiato dal dommatismo, ed ha terminato collo scetticismo.

§. 71. » Lo scetticismo in effetto non » può desiderare altra cosa dippiù di quello, » che gli accorda la filosofia critica. Alcuno » scettico non ha mai pensato a contrastare, » che vi sieno delle apparenze. Lo scetticismo si è limitato a dubitare, che queste » apparenze corrispondano ad alcune realtà: » non possono affatto esservi conoscenze, se » non vi sono oggetti conosciuti: la conoscenza non è che un nome vano, se non » è la conoscenza di qualche cosa. Questi » oggetti Kant ce li toglie successivamente, » togliendoci tutte le realtà; perchè un oggetto è nulla, se esso non è qualche cosa » reale: non vi è mezzo termine fra il nulla e la realtà. Se non possiamo conoscere » ciò che gli oggetti *sono in se stessi*, se » non conosciamo degli oggetti, se non che » quello, che abbiamo ad essi improntato,

» non son mica gli oggetti ciò che noi conosciamo. Se tutta la nostra scienza non è composta, che di apparenze, la nostra scienza tutta intera è vana; perchè non le rimane ancora un termine di comparazione, a cui possa riferire queste apparenze, per esaminare ciò che hanno di giusto, o d'illusorio. La filosofia di Cartesio cominciava dal dubbio, e terminava al dommatismo; quella di Kant ha fatto precisamente tutto il contrario.

» Un kantiano intanto ci opporrà l'apparecchio delle leggi, che presiedono alla applicazione successiva delle *forme intellettuali*, leggi necessarie, egli dice, che assicurano il legittimo impiego di queste forme. Ma non personifichiamo mica le astrazioni: la sensibilità, l'intendimento, la ragione non sono, se non che l'io il quale sente, paragona, ragiona; l'intelligenza, in un vocabolo, è l'*io conoscitore*. Le leggi non possono essere più vere, e più reali delle funzioni, da cui son derivate: queste funzioni non possono essere più vere, e più reali del soggetto, del me, che l'esegue, e delle proprietà, che lo rendono capace di eseguirle. Ma questo io, questo soggetto, la sua esistenza, le sue proprietà non sono, se non che apparenze. Il mondo soggettivo non è, se non che un mondo di apperenze;

» le leggi, che lo reggono non saranno dunque affatto leggi reali; ma leggi apparenti ancora, che serviranno, se si vuole, per applicare alcune apparenze (le forme intellettuali) ad altre apparenze (la materia), e noi ci saremo così raggirati in un circolo di apparenze, cercando un punto di appoggio, che ci permetta di fissarle, e non trovando questo punto in alcuna parte, nè al di dentro, nè al di fuori (*a*).

I filosofi kantiani pretendono, che la filosofia, riguardo al suo procedimento, può essere o *dommatica*, o *scettica*, o *critica*; e che *Kant* sia l' inventore della filosofia critica. Se la filosofia, eglino dicono, pone de' principj, e delle verità da questi principj dedotte, è dommatica. Se essa rigetta la certezza de' principj, e svela la loro insufficienza, e senza procedere più lungi rimane nello stato di sospensione e di dubbio, è scettica. Se essa finalmente, dopo di avere riconosciuto l' insufficienza de' principj della filosofia dommatica, non si arresta alla sospensione del giudizio; ma procedendo più oltre ricerca, come nascono i sistemi illusorj, e perchè i principj della

(a) *Degerando loc. cit.*

filosofia dommatica sono insufficienti, in tal caso è critica.

Questa pretensione de' kantiani è falsa, ed assurda insieme.

La filosofia scettica differisce, per certi lati, dal pirronismo, e dalla dottrina della Accademia. *Pirrone* pretendeva dimostrare, che nulla poteva esser dimostrato: non solamente, secondo lui, l' uomo nulla sa, ma egli non può giammai sperare di sapere qualche cosa. *Pirrone* non dubitava affatto; egli rigettava tutto.

L' Accademia media, fondata da *Clitomaco*, insegnava, che nulla si può affermar con certezza, e che questa proposizione stessa del dubbio universale non può mica esser affermata. La terza Accademia credeva, che il probabile era l' ultimo termine dell' umana scienza.

La filosofia scettica non diceva, che l' uomo nulla può con certezza conoscere, ma diceva solamente, che l' uomo sino al presente nulla conosceva con certezza. Essa ammetteva delle apparenze; ma tutte queste apparenze erano su la stessa linea, e l' una non aveva maggior realtà dell' altra; non riconesceva perciò il probabile in alcuna parte.

Premesse queste distinzioni, e venendo al criticismo, si vede, che *Kant* è perfettamente di accordo con *Pirrone*; poichè pre-

tende di provare, che le cose in se sono perfettamente incomprensibili all' uomo, il quale non può giammai sperare di conoscerle in un modo quale che siasi. Si vede ancora, che *Kant* conviene collo scetticismo, nel non ammettere altra cosa, se non che apparenze. La dottrina di questo filosofo non si distingue dunque dal pirronismo, e dallo scetticismo, se non che pel modo particolare, con cui *Kant*, risalendo all' origine degli elementi semplici delle nostre conoscenze, cerca di stabilire l' *acatalepsia* del pirronismo, e la *fenomenologia* dello scetticismo.

Da ciò segue, che il criticismo cade cogli stessi colpi, co' quali son caduti il pirronismo e lo scetticismo. Abbiamo veduto, che *Kant* dommatizza, e che egli è obbligato di ammettere, per appoggiare le sue proposizioni, gli stessi mottivi della filosofia dommatica. Abbiam osservato ugualmente, che la *fenomenologia* è assurda. Un fenomeno suppone necessariamente due realtà, quella del soggetto, a cui qualche cosa apparisce, quella della cosa, che al soggetto si mostra, sebbene non esista nel modo in cui si mostra, e quella della stessa apparenza nel soggetto. Non vi ha mezzo fra la realtà, ed il nulla. Un fenomeno è realtà in se stesso, è fenomeno relativamente allo oggetto, a cui la percezione si riferisce. Un

fenomeno è ciò che esiste solamente nelle nostre percezioni. Il fenomeno suppone dunque la realtà delle nostre percezioni; e perciò del soggetto, che percepisce. Il rompimento del remo immerso nell' acqua è un fenomeno; questo rompimento esiste nella nostra percezione solamente; ma la nostra percezione del rompimento è reale, e l' *io*, in cui la percezione esiste, è reale ancora, ed il remo è reale, sebbene il rompimento non sia reale.

§. 72 *Ancillon* sembra di confessare il dommatismo e lo scetticismo di *Kant*; intanto ci presenta su questo oggetto de' giudizj, che sembrano contraddittorj l' uno all' altro. Egli scrive: » Si è in un modo strano » abusato della *fenomenologia*. Se le intui» zioni, e le sensazioni non ci offrono che » fenomeni, se le nozioni nelle quali si » collocano, ed i principj, co' quali si uni» scono non sono ancora, se non che feno» meni costanti del senso interno, se l' *io* » stesso non è che un fenomeno, quale è » dunque finalmente l' essere reale a cui » tutte queste apparenze appariscono? Que» sto complesso di fantasmi rassomiglia al » banchetto di Barmecide nelle novelle ara-

» be, che ad una tavola vota serviva di ci-
» bi immaginarj in vasi immaginarj (*a*).

» Le nostre rappresentazioni, le nostre
» intuizioni, le nostre sensazioni, le nozioni,
» i desiderj, le azioni, formano una catena
» continua. Questa catena sembra sostenuta
» da qualche cosa *invisibile*, che riunisce
» in se tutti questi differenti fenomeni. Que-
» st' *io* non so che d' invisibile, che sostie-
» ne tutto, e che esso stesso non è soste-
» nuto da alcuna cosa, noi lo nominiamo
» *anima*, e la scienza, che c' insegna, ciò
» che avviene nell'anima, l'appelliamo *psicolo-*
» *gia*. Prendendo questa via, per cercare di
» conoscer l' anima, noi non possiamo, nè
» vogliamo penetrar la sua essenza; ma la
» consideriamo come un *fenomeno durevole*,
» che è il fondamento, o almeno la con-
» dizione prima di tutti i fenomeni transi-
» torj, e passaggieri (*b*).

L' *io* è dunque un fenomeno, secondo *Ancillon*, e questo filosofo ammette qui la *fenomenologia*, che riguarda come assurda in altro luogo. Come non esser sorpreso da questa contradizione? ma io ritrovo nel

---

(a) *Ancillon, melanges ec. t. 2 fragm. phil. systeme pag. 202.*
(b) *Id. sviluppamenti del me umano c. 1.*

Saggio su l' Infinito un altro passo dello stesso filosofo, che merita di esser qui rapportato: » Gli esseri non sono per noi altra » cosa, se non che fenomeni: noi siamo fe- » nomeni a' nostri proprj occhi; ma chi di- » ce fenomeno suppone, che vi sia qualche » cosa nascosta sotto il fenomeno, *la quale » non si rivela a noi, se non che imper- » fettamente, che ci presenta una delle » sue faccie, e ci nasconde il segreto del- » la sua natura* (*a*).

Da ciò io concludo, che il vocabolo *fenomeno* è ambiguo, e che il filosofo è obbligato di far conoscere il senso, in cui lo prende. Si chiama fenomeno ciò che non esiste affatto fuori del nostro spirito: in questo senso i colori, gli odori, i suoni, ec., in quanto sensazioni ne' corpi son fenomeni, poichè queste cose non sono realmente ne' corpi, ma sono nostre maniere di essere, che noi riferiamo al di fuori di noi. Un corpo che si vede, senza esservi, dietro lo specchio, è un fenomeno. Il sole, che si tuffa nel mare, è un fenomeno, in questo primo senso. Si chiama eziandio *fenomeno* ciò che esiste quale noi lo percepiamo; ma che involve in se ciò che a noi non si ma-

---

(a) *Op. cit. tom.* 1. *pag.* 8.

nifesta, in altre parole, ciò che si mostra a noi imperfettamente; ma che nulla di meno è reale in quanto a noi si mostra. Così l'anima si mostra al nostro senso interno, come il soggetto delle diverse maniere di essere, che hanno luogo in noi: essa è realmente tale, vale a dire è realmente il soggetto delle nostre interne affezioni; ma noi non sappiamo determinare in che consiste questo soggetto, non conosciamo mica la sua essenza, questa non si rivela a noi. Io nulla di meno mi guarderei bene, parlando dell' anima, di chiamarla, come fa *Àncillon*, un fenomeno costante del senso interno, per non potermisi imputare la *fenomenologia*, che questo filosofo rigetta; e me ne guarderei specialmente in un tempo, in cui i risultamenti scettici del criticismo comandano su l' oggetto un linguaggio, di cui non possa abusarsi. Il sig. *Degerando* chiama eziandio molte volte la coscienza di noi stessi un fenomeno. Questo filosofo riguarda la coscienza, e tutti i fatti del pensiere come reali, perchè dunque si serve del vocabolo ambiguo di fenomeno? Non sarebbe maggior precisione il chiamar la coscienza un fatto?

» I due X invisibili che, sotto il velo,
» erano i principj segreti di tutte le opera-
» zioni dell' anima nel sistema di Kant,
» l' uno de' quali era l' incognita nascosta

» sotto il soggetto, l' altro l' incognita na-
» scosta sotto l' oggetto, e che tutti e due
» si credevano dati con certezza, son di-
» sparsi sotto il dommatismo inesorabile e
» dispotico de' successori di questo grand' uo-
» mo (*a*).

Piano di grazia: quando s' incomincia col dommatizzare, qual meraviglia, che si neghi ciò che arbitrariamente si pone? Acciò il soggetto e l' oggetto fossero dati con certezza, bisognava, che *Kant* ammettesse i dati sperimentali come verità primitive e reali. Ora ciò è direttamente contrario alla sua filosofia, la quale pretende di essere stabilita *a priori*, e non riconosce ne' dati sperimentali, se non che conoscenze meramente fenomeniche.

Il passo che segue dello stesso *Ancillon* dimostra l' esattezza di questa osservazione:
» La filosofia critica parte da un fatto; ella
» suppone, che il soggetto, e l' oggetto le
» son dati; ma ciò facendo essa ha l' aria
» di fare una supposizione arbitraria, e nel-
» lo sviluppamento del suo sistema, contra-
» sta successivamente la realtà al soggetto,
» ed all' oggetto, e le si domanda, che

(a) *Ancillon*, *Saggio su lo scett. pag.* 65.

» cosa rimane dunque di reale ? Ciò richie-
» de una spiegazione.

» Questa filosofia aveva riconosciuta, » presa, e fatta risaltare la dualità primiti- » va del *me*, e del *non me*, ed aveva per- » fettamente stabilito che, per determinare » ciò che noi possiamo conoscere, e princi- » palmente se possiamo conoscere ciò che » gli esseri sono in se stessi, bisognava di- » stinguere di una maniera incontrastabile » ciò, che nell' unità della rappresentazio- » ne appartiene al soggetto, e ciò che ap- » partiene all' oggetto, e che noi nulla pos- » sedevamo, se non che sotto benefizio di » inventario, sintanto che non si fosse defini- » tivamente pronunciato su questa questione.

» Quando l' autore di questa filosofia » non avesse reso altri servizj alla scienza, » se non che di elevare questo grande ed » eterno dubbio con tutta là forza, e la » evidenza possibile, e di provare, che » tutti i filosofi sino a lui avevano fat- » to una petizione di principii, appli- » cando i principii con una intera confi- » denza, prima di aver esaminato la loro » realtà, o avevano risoluto la questione » dell' origine de' principj di una maniera » poco soddisfacente, egli meriterebbe, dal- » la parte di tutti coloro, che pensano, una » riconoscenza immortale.

» Ciò che era più difficile, non era

» mica, di stabilire la dualità primitiva,
» ma di fare al soggetto, ed all' oggetto la
» sua parte, e di fargliela di una maniera
» rigorosa ed irrevocabile. Il principio, di
» cui l' autore della filosofia critica si è ser-
» vito, per regolare questa separazione di
» beni, suppone che questa separazione di
» beni si è già fatta; sintanto che non ha
» avuto luogo, questo principio non sa-
» prebbe servire di cruciuolo. Egli ha det-
» to: ciò che è universale e necessario nelle
» nostre rappresentazioni appartiene al sog-
» getto; ciò che vi ha di variabile e di par-
» ticolare, appartiene all'oggetto, e la real-
» tà risulta dall' unione dell' uno, e dell' al-
» tro; ma il soggetto è un fenomeno a' suoi
» proprj occhi, la sua natura intima gli è
» così incognita, come quella dell' oggetto;
» egli è esso stesso variabile in quella del-
» le sue rappresantazioni, che ci sembrano
» costanti; egli potrebbe ancora avere altre
» variazioni possibili; non si vede dunque
» affatto, perchè il soggetto dee essere,
» piuttosto che l' oggetto, il principio di
» ciò che vi ha di necessario e di universa-
» le nel sistema delle nostre rappresentazio-
» ni. Ov' è dunque la realtà, se l' io è un
» fenomeno, ed il *non-io* un fenomeno?

» Se voi la domandate, l' io vi rinvia
» all' oggetto, perchè le forme, le catego-
» rie, le idee, non sono alcuna cosa senza

» la materia, che i sensi forniscono; ma da
» un altro lato, se voi domandate la realtà al-
» l' oggetto, l' oggetto vi rinvia al me o al
» soggetto, perchè non vi ha alcuna intui-
» zione possibile senza le forme, alcun giu-
» dizio non l' è senza le nozioni, e la ca-
» tena de' ragionamenti va finalmente a ter-
» minare alle idee.

» Qual è la conseguenza naturale di
» questo scambievole rinvio? é, che il sog-
» getto nulla è di reale, e che l' oggetto
» nulla è di reale: che l' *io* è un fenome-
» no, e che il *non-io* è ugualmente un fe-
» nomeno. Come l' unione mistica di questi
» due fenomeni, il matrimonio di queste
» due ombre potrebbe produrre la real-
» tà? (*a*)

La filosofia critica non può mica principiare da un fatto. Se essa principiasse da un fatto, sarebbe una filosofia sperimentale; laddove essa si vanta di essere una scienza interamente *a priori*, e di escludere dalle sue premesse i dati sperimentali.

Inoltre essa si propone di spiegare la nascita de' fenomeni, dee perciò partire dalle condizioni, e da' principj de' fenomeni. Essa

---

(a) *Saggio su gli ultimi sistemi di metafisica in Alemagna.*

parte, in conseguenza, dalle realtà in se da' noumeni. Ma come ella pone i noumeni? Non può porli, che come una supposizione gratuita, poichè, secondo la dottrina critica, niuna realtà può essere stabilita *a priori*. *Kant* principia dunque a filosofare col dommatismo.

Esaminando questo filosofo l'origine degli elementi delle nostre conoscenze insegna, che il soggetto non somministra, se non che alcune forme vôte di realtà, e che l'oggetto non somministra, se non che una materia priva ugualmente di qualunque oggettività. Dalla combinazione poi di questi elementi privi di oggettività sorte fuori l'esperienza, la quale non ci somministra, se non che mere apparenze. Noi non possediamo dunque, secondo il criticismo, se non che apparenze. Le cose in se stesse sono per noi incomprensibili. *Kant* dunque, dopo di aver cominciato col dommatismo, termina collo scetticismo.

Egli aveva principiato dal porre alcune realtà in se come principj primi de' fenomeni; ma nella conclusione generale della sua critica, queste realtà scompariscono affatto. Esse non sono nè sostanza, nè accidente, nè causa, nè effetto; nè esistenti, nè non esistenti, nè possibili, nè impossibili, nè estesi, nè semplici, poichè tutte queste nozioni soggettive sono in se vôte di realtà.

Questi noumeni dunque, che *Kant* pone da principio gratuitamente, come base del suo edifizio, divengono, nella conclusione dell' opera ugnali a zero; e perciò tutto l' edifizio cade irreparabilmente in ruina.

Il dommatismo, e lo scetticismo son tutti e due condannati dal Tribunale della sana Ragione. Essi si distruggono fra di essi. Il criticismo è dunque assurdo.

Nel capitolo secondo del primo volume di quest' opera, abbiamo stabilita la distinzione fra le conoscenze universali *a priori*, e le conoscenze universali sperimentali. Abbiamo fatto vedere, non esser necessario, per le prime conoscenze, che le idee, che ne sono gli elementi, sieno ancora *a priori* nello spirito. Io rimando il lettore a quel capitolo.

§. 73. Seguiamo a riferire, ed esaminare le considerazioni di *Degerando* sul criticismo.

Nella pura ragione sola bisogna, secondo *Kant*, cercare le cause prime di ogni sapere dell' uomo; il razionalismo è perciò il metodo di filosofare di questo filosofo. Ma ponendosi avanti di qualunque esperienza, con quali materiali può egli formare il sapere umano? Il principio di contradizione, e d' identità suppone alcune nozioni su le quali si applica; ma dopo di ciò non può esso essere, secondo *Kant*, il principio del

sapere; poichè, limitandosi ad affermar lo stesso dello stesso, è sterile, e non può far nascere il sapere umano. Esso è dunque solamente il principio logico del pensiere. Dove ritroveremo noi le cause prime della scienza, se non che in alcuni principj sintetici? La questione: come son possibili i giudizj sintetici *a priori*? è dunque la prima questione, da cui *Kant* ha creduto di dover principiare. Il tempo, e lo spazio sono visioni *a priori*. L' applicazione delle dodici categorie, che sono i concetti *a priori* dell' intelletto, alle visioni del tempo, e dello spazio, rende possibili i giudizj sintetici *a priori*; e ci dà così una conoscenza anticipata, e formale degli oggetti, e la base dell' umano sapere.

» Quanto al razionalismo Kant ne ap-
» prova troppo espressamente le massime.
» Non solamente egli rifiuta di ammettere,
» come un dato, la conoscenza immediata
» dell' esistenze, ed i fatti sperimentali, non
» solamente annuncia il disegno di fondar
» l' intera filosofia *a priori*; ma sorpassando
» ancora tutto ciò, che i razionalisti i più
» arditi avevano sino allora avanzato in fa-
» vore delle prerogative della speculazione,
» egli vuole, che si stabilisca su di princi-
» pj *a priori* la conoscenza in generale, ed
» ancora la stessa possibilità della conoscen-
» za. *La filosofia ha bisogno di una sci-*

» *enza*, *che determini a priori la possi-* » *bilità*, *i principj*, *ed i limiti di tutte* » *le conoscenze*. Tale è la proposizione, » che Kant stabilisce nella sua introduzione » come la pietra angolare del suo sistema. » Intanto egli ha avuto il sentimento della » sterilità perfetta, alla quale il razionali- » smo si condanna, non permettendo alle » verità specolative, di contrarre co' fatti » quella spezie di unione, che sola assicura » la fecondità della scienza. A fine di sfug- » gire a questa conseguenza inevitabile, egli » ha immaginato certi principj, che sono in- » sieme *sintetici*, ed *a priori*: *a priori*, » perchè sono puramente razionali, ed in- » dipendenti dall' esperienza; *sintetici*, dice » egli, perchè non si limitano mica all' i- » dentità, ma estendono le idee, a cui » essi aggiungono.

» Tali principj sarebbero sicuramente » una cosa molto preziosa pel razionalismo, « perchè permetterebbero di tirare da alcuni » assiomi le conseguenze le più estese di ag- » giungere alle idee ciò, che esse non rac- » chiudono affatto; e per la stessa ragione » di dare alle conseguenze maggior esten- » sione che alle premesse. Noi siamo molto » disposti a convenire, che i metafisici si » hanno sovvente creato di tali principj, o » piuttosto, che eglino hanno usato de' » principj identici, come se questi fossero

» sintetici. Ma aggiungeremo, che questa » estensione non è giammai stata, se non » che l' effetto degli equivoci, che essa è » l' abuso del raziocinio, non già la sua » proprietà.

» In effetto un principio sintetico *a* » *priori*, tale quale Kant lo suppone, è » una cosa contradittoria alle nozioni fonda- » mentali di una sana logica. Se io m' isolo » interamente dalla esperienza, per racchiu- » dermi nella sfera delle mie proprie idee, » e che io voglia allora affermare un' idea » B, di un' altra idea A, qual altro lega- » me, se non che l' identità posso io stabi- » lire legittimamente fra di esse? Con qual » diritto posso io unirle, se non che rico- » noscendo, che B è uguale ad A, o ne fa » almeno parte, se non che ritrovando B » in A per una trasformazione di termini, » che l' esprimono? E se B eccede real- » mente A in estensione, in valore, come » posso io attribuire ad A come sua pro- » prietà questo eccesso di B, che non trovo » punto in A stesso? L' esempio stesso, a » cui Kant ha ricorso, conferma questa ve- » rità semplice: $7 + 5 = 12$ non è che un » principio identico. Egli basta, per ren- » derlo analitico, secondo il linguaggio di » Kant, di trasportare l' equazione senza » nulla cambiare, non dico a' due termini, » che la compongono, ma eziandio al rap-

» porto, che li unisce: $12 = 7 + 5$ è ancora lo stesso principio, ed esso diviene analitico, secondo Kant, poichè decompone l' idea 12.

» Questo principio non aggiunge cosa alcuna all' idea di 7, nè a quella di 5. Esso lega il valore $= 12$ alla loro riunione. È questa un' identità, è lo stesso numero sotto due espressioni, è la stessa idea numerica, espressa qui per due segni, là per un solo; è l' identità di un tutto colla riunione delle sue parti (*a*).

Ciò che dice il filosofo francese, che ho citato, su l' impossibilità de' giudizii sintetici *a priori* è interamente esatto. Ma ciò che egli soggiunge riguardo all' esempio aritmetico, con cui *Kant* cerca di provare l' esistenza de' giudizj sintetici *a priori*, è interamente alieno dal pensiere di *Kant*; ed in conseguenza il signor *Degerando* non risponde all' argomento del filòsofo prussiano. Io ho recato il passo di *Kant* nel capo XIV § 106 pagina 444 del terzo volume di questo Saggio. Secondo il linguaggio di *Kant* un giudizio analitico è un giudizio identico. Ciò supposto, quando il signor *Degerando* dice: $7 + 5 = 12$ è un

---

(a) *Degerando loc. cit.*

principio identico; secondo quale opinione egli parla? Secondo la sua, o secondo quella di *Kant*? Secondo quella di *Kant*, il giudizio enunciato non è mica identico; e perciò non è analitico; ma è un giudizio sintetico. *Egli basta*, continua il sig. *Degerando*, *per renderlo analitico*, *secondo il linguaggio di Kant*, *di trasportare l' equazione*: $12 = 7 + 5$. Qui il signor *Degerando* prende due equivoci: egli suppone, che secondo *Kant*, un giudizio analitico può non essere identico; egli suppone dippiù, che secondo *Kant*: $12 = 7 + 5$, sia un giudizio analitico; or tutte e due queste supposizioni son false. *Kant* riguarda come giudizio sintetico tanto: $7 + 5 = 12$; che: $12 = 7 + 5$, nè si trova, nella sua opinione, alcuna diversità di giudizio, nelle due espressioni.

La ragione, per cui questo filosofo riguarda tali giudizj come sintetici, si è, che nella nozione del soggetto non si ritrova, secondo lui, quella del predicato; ma il predicato, in tali giudizj, si aggiunge al soggetto; or come si aggiunge? per mezzo della visione pura del tempo, risponde *Kant*. È necessario il calcolo o la numerazione, acciò io conosca, se $7 + 5$ sia $= 12$. Ora la numerazione non è possibile senza la forma pura del tempo; nel tempo dunque, conclude *Kant*, vedo l' unione del predicato

al soggetto, ed i giudizj sintetici *a priori* son possibili per mezzo delle visioni pure del tempo, e dello spazio. Confesso, di esser molto sorpreso, come il sig. *Degerando* il quale aveva letto, e compreso non solamente le opere di *Kant*, ma eziandio le principali opere sul criticismo, abbia potuto prendere qui tali equivoci.

Io ho dimostrato nel capitolo ultimo § 11 del terzo volume di questo Saggio, che la proposizione $7+5=12$ esprime un giudizio identico o analitico. Io ho fatto conoscere nel capitolo antecedente di questo quinto volume, un equivoco grossolano di *Kant*, nel non distinguere nelle proposizioni identiche, due specie d' identità, l' identità immediata, e l' identità mediata. La proposizione $7+5=12$ ha una identità mediata.

Qui fa d' uopo notare ancora due altri equivoci di *Kant*. È certo, che il calcolo si esegue nel tempo; ma si conclude male dicendo, che le relazioni numeriche si veggano per mezzo dell' idea del tempo: questa non entra affatto in queste relazioni, nè nel raziocinio, con cui le relazioni si deducono. Non bisogna inoltre confondere l' operazione preliminare, con cui noi formiamo le premesse di un raziocinio, e prepariamo i termini della relazione, col giudizio il quale percepisce un' identità fra l' illazione e le

premesse. L' atto di questo giudizio è indivisibile; ed in conseguenza non si fa successivamente.

Le proposizioni dell' aritmetica o sono immediatamente identiche, o mediatamente; esse non sono in alcun caso sintetiche, e ripugna di esserlo.

L' altro equivoco di *Kant* si è di confondere l' operazione sintetica, che prepara lo spirito al giudizio col giudizio stesso.

L' operazione sintetica, che compara un' idea con un' altra, rende colla comparazione l' idea del soggetto comparata, o relativa; laddove antecedentemente alla comparazione l' idea era assoluta; ora *Kant*, negli esempj che adduce per i giudizj sintetici, prescinde dalla comparazione, e riguardando l' idea del soggetto come assoluta, non può certamente trovarvi il predicato, il quale è una relazione. Ma quando l' idea del soggetto diviene comparata, si trova in essa il predicato, il quale è una relazione. Così, per esempio, *Kant* non trova nell' idea di linea retta la massima brevità, perchè prescinde dalla comparazione. La linea retta in se stessa non racchiude il predicato di essere il più corto spazio tra due punti; ma lo racchiude in quanto è comparata con tutte le altre linee, che son possibili fra gli stessi punti. Aveva io ciò spiegato nel § 37 del quarto volume di questo Saggio. Se l' autore

del criticismo avesse fatto queste importanti osservazioni, avrebbe conosciuto come l' operazione sintetica della comparazione ci mena a nuove conoscenze, e come, senza sortire dall' identità, possiamo istruirci ragionando *a priori*.

Riguardo all' assurdità de' giudizj sintetici *a priori*, io mando il lettore a' § 112 del primo volume e 114 del terzo di quest' opera. Riguardo al principio della causalità ho dimostrato, che un tal principio non è sintetico, come ha creduto *Kant*, ma identico.

Concludiamo: i giudizj sintetici *a priori* son assurdi, ed il razionalismo di *Kant* è irragionevole.

§. 74. Essendo il razionalismo direttamente contrario allo empirismo, dovrebbe attendersi, che *Kant* avendo adottato il razionalismo rigettato avesse l' empirismo. Ma egli ha amato di unire nella sua filosofia i sistemi i più contradittorj. Egli ha principiato col dommatismo, e terminato collo scetticismo: ha principiato dal razionalismo, e vedremo, che termina coll' empirismo.

» Quale scandalo agli occhi della intera
» scuola critica, se alcuno comparisse, ed
» osasse elevar questo dubbio, cioè: *Kant*
» *senz' accorgersene non sarà egli caduto*
» *nell' empirismo? Il criticismo non sarà*
» *forse un empirismo mascherato sotto un*

» *altro nome!* Questo scandalo, con nostra
» gran pena, noi lo daremo.

» L'empirismo può esser considerato o
» ne' suoi principj, o ne' suoi risultamenti.

» Ciò che caratterizza essenzialmente,
» secondo le definizioni stesse di Kant, lo
» empirismo ne' suoi principj, si è, che es-
» so non riconosce fra i fatti alcuna connes-
» sione reale ed oggettiva, si è, che esso
» non permette punto di ammettere, che
» un fatto debba succedere ad un altro fat-
» to differente da esso.

» L'empirismo riconosce bene certe con-
» nessioni, che esistono nel nostro spirito,
» fra le idee de' fatti, connessioni soggetti-
» ve; ma nega di considerare queste con-
» nessioni soggettive, come fedeli rappresen-
» tanti delle connessioni reali, ed oggettive
» fuori del nostro spirito, e come aventi il
» menomo rapporto alla natura delle cose.

» Ecco un punto bene stabilito, ed ec-
» cone un altro, che non lo è meno. Ciò
» è, che nel sistema del criticismo, il lega-
» me, il nodo della connessione, è una ca-
» tegoria, una forma de' nostri concetti, e
» che la legge di queste connessioni non de-
» riva, se non che da un principio sogget-
» tivo, legge per la quale noi applichiamo
» le forme dell' intendimento alle forme del-
» la sensibilità, e per conseguenza una leg-
» ge soggettiva, in modo che non è mica

» la legge della natura, che si rivela al nostro spirito, ma è il nostro spirito, che dà le sue leggi alla natura.

» Kant ha preveduto qual terribile obbiezione nasceva da queste definizioni contro la realtà di una connessione fra i fatti. L'ha esposta egli stesso; ed ha interrogato se stesso: *come le condizioni soggettive del pensiere possono avere un valore oggettivo?* ed in questo passo molto curioso dice tutto ciò, che potremmo dire noi stessi. Ecco come egli risolve la difficoltà.

» *L'oggetto non può esser percepito, se non che sotto le condizioni delle forme della sensibilità, che risiedono a priori nello spirito, e sono la condizione necessaria di questa intuizione. Similmente vi sono certi concetti ugualmente a priori, che sono la condizione necessaria, affinchè un oggetto possa passare nell' ordine dell' intendimento; affinchè l' oggetto dell' esperienza sia possibile (cioè affinchè possa esser l' oggetto del concetto del nostro intendimento), esso dee dunque conformarsi a queste condizioni.* Dunque (io impronto qui le sue espressioni letterali) *il valore oggettivo delle categorie riposa precisamente su di ciò: che per esse sole l' esperienza divien possibile nell' ordine*

» *delle forme del pensiere. Perchè allora*
» *le categorie si riferiscono necessaria-*
» *mente, ed a priori agli oggetti dell' e-*
» *sperienza, perchè l' oggetto dell' espe-*
» *rienza, in generale, non può esser pen-*
» *sato, se non che pel mezzo di queste*
» *categorie.*

» Io prego, che si mediti attentamente
» questo passo, che si è letto, e che si de-
» cida poi, se esso significa realmente altra
» cosa, se non che ciò: *Le categorie* (mezzo
» di connessione) *essendo l' istrumento col*
» *quale il nostro spirito concepisce gli og-*
» *getti, sono necessarie al nostro spirito,*
» *la connessione, che esse stabiliscono è*
» *la legge, che regge il nostro spirito*;
» tutta la lor forza, tutto il lor valore è
» dunque racchiuso nella sfera del nostro
» spirito, e delle forme, che determinano
» le condizioni delle sue operazioni interiori.
» Ed è invano che si cerca là l' origine di
» una connessione reale, di una necessità
» oggettiva. Gli oggetti rivestono queste for-
» me entrando nel nostro spirito, ma è il
» nostro spirito, che presta le forme agli
» oggetti; esse non appartengono punto a
» questi; queste leggi dunque nulla ci rap-
» presentano di reale, nulla che sia fuor di
» noi, esse non sono, che i modi della no-
» stra maniera di concepire.

» Il sistema di Kant non differisce dun-

» que da quello di Hume, e di Hartley, in
» altra cosa, se non che in ciò, che la leg-
» ge dell' abitudine, e quella dell' associazione
» delle idee interamente *soggettive* nel lo-
» ro principio, come le leggi di Kant, so-
» no *acquistate*, e non già naturali allo
» spirito. Ma acquistate o non acquistate es-
» se sono ugualmente interiori, la necessità,
» che esse compongono non è che una ne-
» cessità per lo spirito solo, necessità, che
» incatena le sue operazioni, ma non ha al-
» cun rapporto colle realtà esterne (*a*).

Questo ragionamento del sig. *Degerando* è esatto; ma non toglie al criticismo il mezzo di replicare. Io gliel' ho tolto, ne' § 115 e 116 del terzo volume di questo Saggio.

Fa d' uopo, come più volte ho osservato, distinguere nel criticismo due specie di cose, le cose in se, chiamate *noumeni*, e le cose percepite da noi, chiamate *fenomeni*. La legge di causalità non può attribuirsi, secondo il criticismo, alle cose in se; ma solamente a' fenomeni, che sono gli oggetti dell' esperienza possibile. Questa legge, sebbene soggettiva in origine, diviene, secondo *Kant*, oggettiva nella sua combinazione col-

(a) *Degerando loc. cit.*

la materia dell' esperienza. L' esperienza, egli dice, non è possibile senza la congiunzione *a priori* delle nostre percezioni. L' empirismo, nulla ammettendo *a priori* nello spirito, non può riconoscere ne' fatti, cioè ne' fenomeni della natura sensibile, alcuna connessione.

Ora da questa dottrina del criticismo io deduco contro lo stesso un argomento decisivo. Egli non bisogna confondere il fatto attuale coll' origine del fatto. Il fatto dee esser lo stesso, tanto pel criticismo, che per l' empirismo; ma l' origine del fatto può esser diverso per ciascun sistema. Ora si domanda: i fatti della natura sensibile ci offrono essi alcuna connessione? Se ce l' offrono, l' empirismo dee ammetterla; ed *Hume* ha torto negando questa connessione; se non ce l' offrono, non si può questionar su l' origine di un fatto chimerico; ed il criticismo ha torto riguardando la causalità come una legge della natura sensibile.

Il criticismo ragiona a questo modo: la legge di causalità non è nelle cose osservate; essa è dunque nell' osservatore. Questo raziocinio è difettoso. Se la legge di causalità, io rispondo, non è nelle cose osservate; essa non è ne' fenomeni della natura sensibile; se non è in questi fenomeni, non è nell' osservatore; poichè, secondo il criticismo, le leggi dell' osservatore divengono le leggi del-

le cose osservate. Le leggi *a priori* del nostro intelletto, secondo *Kant*, divengono per sintesi le leggi stesse della natura fenomenica. Da ciò segue, che noi possiamo dedurre, per analisi, da questa stessa natura tutte le categorie. Questo filosofo infatti accorda a *Locke* la deduzione analitica dall' esperienza delle categorie; ma soggiunge, che questa deduzione non prova cosa alcuna riguardo alla vera e primitiva origine delle categorie; poichè queste si deducono, per analisi, dall' esperienza, perchè l' intelletto ve le ha poste per sintesi. Per darne un esempio chiaro, ricorro alle forme della sensibilità. Lo spazio ed il tempo si mostrano nella natura sensibile; quindi possono dedursi, per analisi, dalla esperienza. Ma queste forme, secondo il criticismo, si trovano nella natura fenomenica, perchè noi ve le abbiamo posto.

Posta questa dottrina del criticismo io ragiono così. Le nostre sensazioni son congiunte *a priori* co' due modi del nostro pensiere, cioè colle categorie di sostanza, e di causalità; esse debbono dunque mostrarsi a noi in connessione necessaria. Da ciò segue: 1. che *Hume* ha torto negando la connessione necessaria de' fenomeni, e che *Kant* si contradice approvando i ragionamenti di *Hume*: 2. che essendo i fenomeni in connessione necessaria, l' esperienza non può somministrarci verità contingenti: 3. che *Kant* in-

segna, in consegnenza, una palpabile contradizione, insegnando insieme, che le verità sperimentali son contingenti; e che l' esperienza non è possibile senza una connessione necessaria fra le nostre percezioni.

Si dirà : la legge, che ci obbliga di riferire ogni qualità ad un soggetto; e quella che ci obbliga di riferire qualunque avvenimento ad una causa, son leggi *a priori* del nostro intelletto, e perciò necessarie; l' applicazione poi di tali leggi, dipendendo da dati empirici, è contingente.

Questa replica non è sufficiente ad allontanare dal criticismo la contradizione, che io gli attribuisco. Gli oggetti della natura sensibile ci presentano un' unione contingente di alcune qualità : sebbene noi siam forzati a riferire ciascuna di queste qualità ad un soggetto quale che si sia; non siamo però necessitati a riferire ciascuna di queste qualità allo stesso soggetto, a cui riferiamo le altre. L' unione dunque delle diverse qualità in un soggetto è contingente. Ora nel criticismo questa unione viene dal soggetto, non dall' oggetto : e tutto ciò, che viene dal soggetto, secondo questa filosofia, dee esser necessario, il che distrugge la contingenza dell' unione, di cui parliamo. Questa coesistenza, o unione di qualità particolari in un insieme, è appunto ciò che dee spiegarsi : il criticismo non riesce in tale spiegazione. Io

rimando il lettore al §. 116 del terzo volume di questo Saggio; e termino il mio ragionamento osservando, che la sola filosofia sperimentale è nel caso, di spiegare la costanza delle leggi della natura sensibile, ed insieme la loro contingenza. Se, secondo il criticismo, fosse il nostro intelletto, che desse le leggi alla natura fenomenica; queste leggi dovrebbero mostrarsi a noi come necessarie: noi dovremmo percepire la coesistenza di alcune qualità in un soggetto come necessaria; e la seguela di un avvenimento, che chiamiamo *effetto* ad un altro, che chiamiamo *causa*, eziandio come necessaria; il che è falso, come i ragionamenti di *Hume* evidentemente lo dimostrano.

Concludiamo: se l' empirismo si fa consistere, nel non ammettere alcuna connessione fra le cose; il criticismo è un empirismo; poichè riguarda le due leggi di sussistenza, e di causalità, come non applicabili alle cose in se. Da un' altra parte il criticismo è insufficiente a spiegare queste due leggi, tali quali si mostrano ne' fenomeni particolari.

Degerando continua a rimproverare a *Kant* l' empirismo nel modo seguente: » Ciò » che caratterizza essenzialmente l' empirismo » ne' suoi risultamenti è, secondo Kant, » *quella maniera di filosofare, che non* » *ammette altra conoscenza se non che* » *quella degli oggetti percepiti per mezzo* » *de' sensi, e che toglie dalla classe del-*

» *le vere conoscenze , le conoscenze dette*
» *a priori , l' esistenza di Dio , quella*
» *dell' anima , le loro proprietà ec.*

» Io mi fermo a questa definizione ,
» senza discuterla , e traduco letteralmente
» il corollario , che Kant stesso deduce dalla
» sua dottrina .

» *Le categorie*, egli dice , *non posso-*
» *no essere di alcun uso per la conoscen-*
» *za delle cose , che nella loro applicazio-*
» *ne agli oggetti dell' esperienza ; due con-*
» *dizioni sono necessarie all' esperienza :*
» 1.° *il concetto , la categoria necessaria*
» *per concepire un oggetto ;* 2.° *l' intuizio-*
» *ne per la quale questo oggetto è dato.*
» *Ma ogni intuizione è sensibile. Così il*
» *pensiere di un oggetto , eziandio coll' a-*
» *juto di un concetto puro dell' intendi-*
» *mento , non può divenire una conoscen-*
» *za , che intanto che essa si rapporta ad*
» *un oggetto sensibile. I concetti mate-*
» *matici non sono in se stessi conoscenze,*
» *purchè non si supponga , esservi degli*
» *oggetti , che si lasciano percepire da noi*
» *sotto la forma di queste pure intuizioni.*
» *L' estensione , che i nostri concepimenti*
» *si attribuiscono fuori de' limiti dell' in-*
» *tuizione sensibile non ci serve a cosa*
» *alcuna ; poichè non sono più allora , se*
» *non che concepimenti vôti di oggetti ,*
» *della possibilità de' quali non possiamo*

» *giudicare col loro soccorso: essi non so-*
» *no se non che semplici forme di pensie-*
» *re, senza realtà oggettiva. La nostra in-*
» *tuizione sensibile ed empirica può dun-*
» *que solamente dare qualche senso e qual-*
» *che valore.*

» Kant inoltre ha una gran cura di con-
» dannar Locke, di aver tentato di dimo-
» strare l' esistenza di Dio, come una cosa,
» che non può esser l' oggetto di una intui-
» zione sensibile. Ed è la scuola di Kant
» che accusa quella di Locke di empirismo,
» e che inoltre non la disegna, se non che
» sotto il nome di scuola *empirica*, o *sen-*
» *suale*! (*a*)

Queste riflessioni sono incontrastabili. Io non mi sono limitato a rimproverare a *Kant* l' empirismo; ma ho fatto vedere, che questo empirismo è in contradizione colla filosofia critica, che questo filosofo pretende di stabilire a *priori*. Ho mostrato invincibilmente, se non m' inganno, che il criticismo è una metafisica, nell' atto stesso che contrasta la possibilità della metafisica.

§. 75. » *Kant* sembra a primo aspetto
» collocarsi fuor della linea degl' idealisti,
» annunziando nel sistema generale delle no-

(a) *Degerando loc. cit.*

» stre conoscenze la distinzione fondamentale
» di una *materia*, *che ci è data*, e di una
» *forma*, *che appartiene al nostro spirito*;
» ma se cessando di fermarsi alla lettera di
» questa dichiarazione, se ne viene all' esa-
» me, si vedrà subito quanto essa è illuso-
» ria, si vedrà subito, che questa pretesa
» *materia data dal di fuori*, non è se non
» che un puro nulla, o una semplice pro-
» duzione dello spirito. Domandiamo in ef-
» fetto a questo filosofo, se questa materia,
» che ci viene dal di fuori, ha qualche esi-
» stenza reale fuori di noi, se ricevendola
» acquistiamo qualche conoscenza delle *pro-*
» *prietà reali degli oggetti*. Egli ci rispon-
» de negativamente, egli c' insegna, che
» noi non conosciamo, se non che le loro
» apparenze, che dagli oggetti non giunge
» altra cosa a noi, se non che alcune appa-
» renze, che ignoriamo ciò che essi sono
» realmente ed in se stessi; ed in conseguen-
» za che questa materia *non appartiene agli*
» *oggetti*, *se non che in apparenza*, *e che*
» *non ci è data eziandio*, *se non che in*
» *apparenza*; *donde dobbiamo concludere*,
» *che la distinzione stabilita da Kant fra*
» *la materia e la forma*, *non è mica una*
» *distinzione reale*, *ma apparente*.

» Intanto che cosa è ciò che distingue
» questa apparenza da una semplice illusio-
» ne? Ciò non può essere, se non che una

» sola cosa : il suo rapporto colla realtà de-
» gli oggetti tali quali sono in se stessi ; se
» essa non ha rapporto se non che al mio
» spirito solo , non è che una modificazione
» del mio spirito , ed ogni altro valore, che
» le si assegna , è illusorio. Ecco ciò che
» distingue , secondo *Kant* , l' apparenza
» dall' illusione . *L' apparenza è ciò che*
» *non può essere attribuito all' oggetto in*
» *se stesso* ; *ma solamente è sempre nel*
» *suo rapporto al soggetto* ; *ciò che è in-*
» *separabile dalla rappresentazione dell' og-*
» *getto. Ma l' illusione ha luogo allor-*
» *chè attribuisco all' oggetto in se stesso*
» *una proprietà* , *cessando di limitare il*
» *mio giudizio al rapporto* , *che questo og-*
» *getto ha con me*. Su di che io presento
» questa osservazione : se l' apparenza è at-
» tribuita legittimamente all' oggetto nel *suo*
» *rapporto con me* , bisogna , che le sia at-
» tribuita eziandio in se stesso , almeno co-
» me causa , e come potenza , perchè il suo
» rapporto con me non può essere , se non
» che il risultamento di ciò che esso è, e di
» ciò che io sono : ogni rapporto suppone due
» termini , di cui esso è il prodotto. È ne-
» cessaria dunque una di queste tre cose, o
» che l' apparenza, residente in me , sia una
» pittura fedele di ciò che è l' oggetto in se
» stesso (rapporto di similitudine) o che
» essa sia l' effetto delle sue proprietà reali

» (rapporto di causalità), o finalmente che
» essa sia l' oggetto stesso presente a me
» (identità). Senza di ciò non vi ha alcun
» rapporto dell' oggetto al soggetto, e l' ap-
» parenza non è più, se non che una modi-
» ficazione interna di me stesso. Ma ne' tre
» casi indicati, l' apparenza ci fa conoscere
» le proprietà reali dell' oggetto in se stes-
» so, almeno le sue potenze. La distinzione
» dunque stabilita da *Kant* fra l' apparenza,
» e l' illusione non è se non che ne' voca-
» boli.

» Da un' altra parte la prova stessa,
» che Kant crede darci dell' esistenza degli
» oggetti esterni è, per suo proprio avviso,
» senza forza e senza valore per un' esisten-
» za *veramente reale*. Perchè questa prova
» è composta unicamente di principj, e di
» leggi, a cui *Kant* non accorda, se non
» che un valore soggettivo, o interiore, e
» non già un valore oggettivo, cioè che pos-
» sa oltrepassare la sfera delle nostre idee,
» per applicarsi a qualche realtà esterna. (*a*)

La materia, che l' oggetto invia al soggetto, secondo *Kant*, è la sensazione. Ma non è mica la sensazione tale quale si offre alla coscienza; poichè la sensazione oggetto

(a) *Degerando loc. cit.*

della coscienza ha un grado, ed il grado, secondo il criticismo, viene dal soggetto non dall' oggetto; ora togliete da una sensazione il grado, ve ne rimane un' idea astratta, la quale non vi presenta nulla d' individuale, e di determinato. Questa materia, combinata colle diverse forme, ci dà in risultamento la rappresentazione, o l' apparenza del corpo. Domandate a *Kant*: questa rappresentazione è essa simile all' oggetto? Egli vi risponde negativamente. Ma in questa rappresentazione vi entra la materia, che ci è data, vi entra cioè quel non so che chiamato sensazione; posso dunque dedurre da questa sensazione l' esistenza dell' oggetto esterno, che in me la produce? Questa deduzione, secondo la dottrina kantiana, non è legittima, poichè suppone il valore oggettivo in se del principio della causalità. Ma se non posso dedurre da questa materia l' esistenza di una realtà esterna quale che siasi, questa materia non mi è data, che, in apparenza. Finalmente che cosa è un corpo? Esso è una determinata estensione, che noi riguardiamo come il soggetto di alcune qualità; o se si vuole una sostanza a cui compete l' estensione con altre qualità; ora questa estensione determinata è un prodotto soggettivo, e la sostanza è una forma del pensiere. Il corpo non esiste dunque; esso non è, se non che un' apparenza. Non può dirsi, riguardando

l' estensione come un fenomeno, che un corpo sia l' aggregato di sostanze semplici, poichè il concetto di *sostanza semplice*, secondo *Kant* è vôto di realtà. *Buhle* scrive: » Dopo tutti i travagli di Kant nel campo » delle speculazioni teoretiche, si resta ancora nel dubbio di sapere, come bisogna » spiegare il legame della nostra conoscenza » colle cose in se stesse, poichè da un lato » l' idealismo volgare non basta, e da un » altro lato il sistema opposto, o il realismo » è rovesciato da capo a fondo dalla filosofia » critica. Kant ammette una cosa in se stessa, ma è questa un' idea interamente vôta di senso, assolutamente distrutta dai » principj della conoscenza, che egli nello » stesso tempo ammette, di modo che sotto » questo rapporto il suo sistema è in contradizione con se stesso. Secondo Kant, spazio, tempo, grandezza, realtà, sostanza » ed accidente, causalità, unione di parti » per formare il tutto; possibilità, impossibilità, necessità, contingenza, essenza, » apparenza, forza, azione, passione, riposo, sono principj soggettivi della nostra » sensibilità, e del nostro intelletto, che non » appartengono punto oggettivamente alle cose. Che cosa è dunque la cosa in se stessa, che Kant ammette, e su la quale riposano tanti punti del suo sistema, come » la realtà oggettiva della conoscenza, la

» spiegazione della libertà, e la soluzione
» delle antinomie cosmologiche della ragione,
» se questa cosa non esiste oggettivamente
» in alcun tempo, nè in alcuna parte, se
» non ha nè grandezza, nè realtà, se non
» è nè sostanza, nè accidente, nè causa,
» nè effetto, nè tutto, nè parte, nè possi-
» bile, nè impossibile, nè positiva, nè ne-
» gativa, nè necessaria, nè contingente, se
» non è nè essenza, nè apparenza, se non
» fa alcuna cosa, e nulla soffre, e non è
» ancora in riposo? Non si può dare alcuna
» risposta a questa questione, e non si allon-
» tana dalla stessa, se non che per vie sur-
» rettizie.

» L' osservazione fatta da Beck, che la
» cosa in se stessa, di cui Kant aveva adot-
» tato la supposizione, è un' idea vôta di
» senso, determinò questo abile, e profon-
» do filosofo, ad esporre la filosofia critica,
» in generale, di una maniera interamente
» nuova, e di assicurare, che questa espo-
» sizione è la sola vera . . . . S' ignora total-
» mente lo spirito del sistema di Kant, quan-
» do si attribuisce al suo autore l' opinione,
» che la cosa in se stessa gode di un' esi-
» stenza assoluta fuori del nostro pensiere,
» come se in qualche maniera essa si toglies-
» se a' nostri occhi: di questa maniera il
» kantismo sembra un sistema interamente
» idealista. Nulla esiste realmente fuor di

» noi; ma tutto ciò, che ci sembra esistere » fuor di noi non si fonda, se non che sul » nostro pensiere, non consiste, chè nel no- » stro pensiere, e non esiste, se non che » per esso.

» Non si saprebbe negare, che questo » scolio del kantismo non corrisponda, se » non alla lettera almeno allo spirito del si- » stema, e Ficthe pronunciò un giudizio » esatto dicendo, che Beck fu il primo, che » prese bene il vero senso di questa dottri- » na. Ma se la filosofia critica si riduce allo » Idealismo, è condannata dal tribunale della » sana ragione, perchè questa non saprà » giammai esser soddisfatta dall' Idealismo.(*a*)

§. 76. » Ecco dunque Kant divenuto » idealista . . . Qual dee dunque esser la no- » stra sorpresa, allorchè vediamo questo fi- » losofo, che paragonando i ragionamenti a » favore, e contro la semplicità e spirituali- » tà del principio pensante, egli li trova di » un' egual forza, egualmente concludenti; » allora che lo vediamo stabilire, che que- » sta *semplicità*, questa *spiritualità* non » possono essere nè conosciute, nè dimostra- » te, e che l' *Io stesso*, la sua esistenza

---

(a) *Stor. della fil. moderna, t.* 6. *del criticismo cap.* 2.

» non è ancora, se non che un' apparenza,
» alla realtà della quale non possiamo arri-
» vare . . . Kant non isfugge dunque dal
» materialismo completo, se non che per
» una via, di cui non sembra, che dovesse
» avere gran motivo di gloriarsi, per lo scet-
» ticismo, per uno scetticismo, che si esten-
» de insieme su l' intelligenza, e su la ma-
» teria.

» Kant ha egli dunque trovato fra i tre
» generi di traviamenti opposti, la strada
» media, per la quale egli sperava di po-
» tersi ad essi sottrarre? Se ne può giudi-
» care. Il mezzo, che egli ha preso, per
» evitare egualmente ciascun di essi, si è di
» gettarsi successivamente in ciascun di essi.
» Il mezzo, che egli ha preso, per conci-
» liare i sei principali sistemi, i cui errori
» snaturavano il carattere della filosofia, è di
» dare insieme completamente guadagnata la
» causa a ciascuno di essi; il mezzo che
» egli prende, per liberarsi da tutti gli er-
» rori, è di ammettere tutte le contradizio-
» ni. Da ciò viene, che un sistema destina-
» to, come l' annunciavano i sui autori, a
» riunire con una eterna pace tutte le sette,
» tostochè ha richiamato su di se la pubbli-
» ca attenzione, ed acquistato un certo nu-
» mero di difensori, ha immediatamente ge-
» nerato, fra i suoi difensori stessi, una
» nuova divisione, un nuovo spartimento di

» sette, non meno animate nelle loro scam-
» bievoli dispute, che lo sono quelle, di
» cui esso doveva operare la riunione. Ciò
» è perchè questo sistema non era, se non
» che un amalgama di elementi incompatibi-
» li, la cui lotta necessaria ed eterna ha do-
» vuto manifestarsi, sin dal primo sviluppa-
» mento, che essi hanno ricevuto. Questa
» incompatibilità di elementi riuniti insieme
» nel criticismo, vi si trova mascherata con
» una moltitudine di divisioni, di classifica-
» zioni, di definizioni, di distinzioni, di
» commentarj di ogni specie interposti fra di
» essi. (*a*)

Queste riflessioni del Sig. *Degerando* son degne di un profondo filosofo. Mi sia però permesso, di osservare, che il dotto francese ha combattuto il criticismo piuttosto nelle conseguenze, che ne' principj.

Fintanto che non si confuteranno questi principj, e si stabiliranno i veri, il criticismo avrà sempre motivo di replicare. *Kant* è partito da' pensamenti di *Hume* su la causalità. Una delle ricerche fondamentali, per l' esame del criticismo, è dunque quella, che si versa sul principio della causalità. Ora il Sig. *Degerando* non ci ha dato, su questo

---

(a) *Deg. loc. cit.*

importante oggetto, degli sviluppamenti solidi, e soddisfacenti. Egli ha riguardato il principio, come un dato sperimentale, il che vale quanto dire, aver egli adottato l' empirismo di *Hume*. Come dunque poteva egli rovesciare il criticismo, per questo lato? Il principio della causalità è una verità necessaria, e ciascuno ha il sentimento di questa necessità. Se è necessaria è *a priori*. Or quale è la natura di questo principio *a priori*? È esso un giudizio sintetico? Allora fa d' uopo ammettere i giudizj sintetici *a priori*, e dar guadagnata la causa al criticismo. È esso il principio della causalità un giudizio analitico, cioè identico? In questo caso fa d' uopo mostrare evidentemente questa identità. Queste ricerche son essenziali per un accurato esame del criticismo.

Egli fa d' uopo, o far poggiare la filosofia su di alcuni fatti primitivi, o perdersi nell' oceano del proprio pensiere, senza mai poter giungere al lido dell' esistenza. I filosofi prima di *Kant* avevano riconosciuto, che i sensi non ci fanno conoscere le proprietà assolute delle cose, ma solamente le relative, e fenomeniche. *Kant* pretese di stabilire una fenomenologia assoluta e generale, e non lasciò di attaccare la testimonianza stessa della coscienza. Per istabilire la filosofia dell' esperienza, fa d' uopo riguardare la testimonianza della coscienza, come la testi-

monianza stessa della verità. Questa testimonianza ci manifesta l' esistenza de' cambiamenti nel me; ma se la cosa è così, il tempo non può esser soggettivo, come pretende *Kant*; ma oggettivo. La questione dunque su l' oggettività, e su la soggettività del tempo, e su la vera natura di questo, è fondamentale pe' destini del criticismo. Il Sig. *Degerando* non ci ha dato su di questo importante oggetto alcuna spiegazione.

Il criticismo pretende esser evidente, che tutto ciò, che è necessario nelle nostre conoscenze, dee venire dal soggetto; e tutto ciò, che nelle conoscenze è variabile e contingente, dee venire dall' oggetto. *Buhle* afferma, che questo principio fondamentale della filosofia critica, è incontrastabile. Questo principio si estende non solamente alle conoscenze; ma eziandio alle nozioni, che sono gli elementi delle conoscenze. Con un' analisi severa ho mostrato, che vi sono alcune nozioni necessarie allo spirito umano, le quali vengono dal sentimento del me sensiente un fuor di me; e che perciò vengono dall' oggetto, non dal soggetto. Ciò l' ho mostrato particolarmente nelle idee dello spazio, del tempo, della sostanza, della causa, dell' unità; nozioni tutte, che si mostrano a noi come necessarie. Ho dunque rovesciato la base creduta immobile del criticismo; e mi sembra, di averlo fatto in un modo completo.

Ho esaminato finalmente la dialettica trascendentale, e ne ho dimostrato i sofismi. Ho dimostrato, che la realtà dell' Assoluto mi è data nella realtà del condizionale.

Dal kantismo son nati varj sistemi opposti fra di essi, ed alle dottrine fondamentali di *Kant*. *Ancillon* parla di alcuni di essi, e li combatte; ma colpito da una certa ammirazione conclude: » Studiando questi sistemi, ed altre produzioni del suolo » della Germania, degne di essere a loro » paragonate, non si può astenersi da un sentimento di ammirazione, per quella vita » interiore, per quella vita del pensiero, che » forma un tratto distintivo del carattere e » del genio nazionale degli Alemanni. (*a*)

Confesso, che leggendo nell' Autore citato, i sistemi di cui egli parla, non ho potuto partecipare al sentimento di ammirazione, di cui è colpito *Ancillon*. Questi sistemi non mi presentano, se non che un gergo inintelligibile, ed *Ancillon* non è riuscito a rendermelo intelligibile. Non vi ha vita nei pensieri vôti di oggetti, ma solamente un delirio, che merita compassione. Questi filo-

---

(a) *Ancillon melanges de litterature et de phil. t. II. Essai sur l' existence, et sur les derniers systemes ec.*

sofi, per esser compresi, domandano un senso trascendentale; ed io mi contento di esser privo di questo senso trascendentale, e di posseder solamente il senso comune. Lasciando dunque ad *Ancillon* quest' ammirazione, passo ad un altro esame importante.

CAP. V.

CRITICA DELL' ONTOLOGIA

§. 77. » L' *Ontologia* o la *Filosofia* » *prima* è la scienza dell' essere in genera- » le, o dell' essere in quanto è essere.

» È stato solito chiamarsi *Filosofia pri-* » *ma*, perchè insegna i primi principj, e le » prime nozioni, di cui si fa uso nel ragio- » nare. Non vi è oggi un nome più disprez- » zato quanto quello dell' Ontologia. Dopo- » chè il trattato sterile degli scolastici recò » il disprezzo a questa utilissima e fondamen- » tale parte della filosofia; coloro che giu- » dicano con precipitanza, la rigettarono in- » teramente non senza detrimento delle scien- » ze. Noi, cambiando il trattato sterile in » un trattato fecondo, la vendichiamo dal » disprezzo, da cui è colpita. (*a*)

(a) *Wolfio Ontologia* § 1.

Per l' esame dell' Ontologia io mi servirò dunque principalmente dell' Ontologia di *Wolfio* , e farò uso eziandio di quei filosofi , che, in questa parte della filosofia, presero per modello il Sig. *Wolfio*. Io incomincio la mia critica dal passo rapportato, e dalla definizione dell' Ontologia. Si dice , che l' Ontologia è la scienza dell' essere in generale ; ed insieme , che essa è la scienza delle prime nozioni. Dicendo, che l' Ontologia è la scienza delle prime nozioni, si dice, che essa è la scienza delle nozioni essenziali all' umano intendimento. In questa scienza si dovrebbe dunque trattare dell' origine , e della generazione delle prime nozioni ; cioè delle nozioni essenziali all' intelletto. In tal caso l' Ontologia sarebbe una verace *Ideologia*.

Inoltre avrebbe bisognato premettere una questione preliminare sul valore di queste nozioni : si avrebbe dovuto cercare : *come lo spirito umano può permettersi , di passare dalla regione del suo pensiere , o delle sue idee , a quella dell' esistenza*? L' Ideologia stessa avrebbe somministrato i dati per la soluzione di questo problema. Ma non si è fatto così : si son prese queste nozioni , come principj primitivi , da cui la filosofia dee partire , senza curarsi di risalire alla loro origine : si è supposto che queste nozioni hanno in se l' *oggettività* , vale a dire , che

ad esse corrispondano esattamente gli ogget-ti; quindi si è confusa, come si vede nel passo rapportato, la scienza dell' essere colla scienza delle prime nozioni.

L' Abate *Genovesi* premette a' suoi teoremi ontologici il seguente postulato: » Che » bisogna filosofare secondo le idee, che na- » turalmente abbiamo.

Ma dico io bisogna però guardarsi di pronunciare su la realtà delle cose secondo le nostre idee, prima che la conformità di queste idee colle cose non sia bene stabilita.

Questo postulato dice la stessa cosa del famoso principio di *Cartesio*, da noi più volte rapportato ed esaminato: » Noi possia- » mo affermare di una cosa tutto ciò che è » racchiuso nell' idea chiara di essa.

Non si può affermare di un' idea che ciò, che vi è racchiuso, ed un' idea, in se considerata, non racchiude se non che idee: *si può affermare di una cosa tutto ciò che è racchiuso nell' idea chiara di essa*; *purchè questa idea corrisponda esattamente alla cosa.*

§. 78. L' Ontologia è dunque la scienza dell' essere in generale. Ma che cosa è mai l' *Essere*? *Wolfio* ci dice: » l' Esse- » re è ciò che è possibile. (*a*)

(a) *Ontologia* §. 135.

Ma domandiamo di nuovo che cosa è il *possibile*? L' autore citato ci risponde nel §. 85 : » Il possibile è ciò che non involve » contradizione, o sia ciò che non è impos- » sibile.

Ricorro, per determinare esattamente il senso del vocabolo *possibile* al senso del vocabolo *impossibile*.

» Si dice impossibile ciò che involve » contradizione.

» La contradizione è la simultaneità » nell' affermare, o negare la stessa cosa:(*a*)

L' impossibile, io dunque concludo da queste definizioni, è costituito dallo spirito, che afferma e nega insieme una stessa cosa; poichè in questa simultaneità consiste la contradizione; e nella contradizione consiste lo impossibile.

Il possibile consistendo nell' assenza dello impossibile, consiste perciò in quelle proposizioni, nelle quali non si afferma, e si nega insieme una stessa cosa. Il possibile non è dunque alcuna cosa fuori dello spirito che giudica, come non lo è l' impossibile.

Ma risaliamo all' origine di queste nozioni.

Lo spirito umano ha il potere di fare

(a) §. 79. e 30.

alcune combinazioni di idee. Ma questa sintesi è di due specie: l' una ci dà una semplice composizione di alcune idee in un' idea complessa, la chiamo perciò *sintesi di composizione*: l' altra introduce pure la connessione, e la chiamo, in conseguenza, *sintesi di connessione*. Se unite insieme le idee di tre linee rette in un certo modo, avrete l' idea complessa del triangolo rettilineo; la sintesi di queste tre idee in unità sintetica è una sintesi di composizione.

Se dico: 5 + 7 è 12, avrò una sintesi di composizione, e di connessione insieme. Le nozioni di 5, di *più*, di 7, sono fra di esse in sintesi di composizione; e costituiscono la nozione complessa di 5 + 7. Questa nozione poi è in sintesi di connessione con quella di 12; poichè lo spirito vede, che ponendo 5 + 7 si pone 12; e che non può non porsi 12.

Da ciò segue, che lo spirito ha il potere di unire insieme con sintesi di composizione alcune sue idee; che egli è necessitato di unirne alcune altre con sintesi di connessione, e nell' impotenza, di unire con questa sintesi alcune idee diverse. Così lo spirito ha il potere di unire le tre idee di tre linee rette in sintesi di composizione, e far nascere l' idea del triangolo rettilineo: ha la necessità di unire in sintesi di connessione, per mezzo della nozione soggettiva dell' *iden-*

tità, la nozione di $5 + 7$ con quella di 12: è nell' impotenza di unire in sintesi di connessione colla nozione dell' identità la stessa nozione di $5 + 7$ con quella di 14.

Da questo modo diverso di operare, dell' attività sintetica del nostro intelletto, hanno origine le nozioni di *possibilità intrinseca*, *di necessità assoluta*, *d' impossibilità intrinseca*. La prima è il potere, che ha lo spirito di unire alcune idee, la seconda la necessità che ha di unirne alcune altre, e la terza l' impotenza in cui egli si trova di unirne, con sintesi di connessione, alcune diverse. Il *possibile intrinseco* è una idea complessa, che lo spirito ha il potere di formare; l' *assolutamente necessario* è un' idea complessa, i cui elementi lo spirito è necessitato di unire. L' *impossibile intrinseco* è una moltitudine d' idee elementari, che lo spirito non può insieme unire in una idea complessa; o un numero d' idee diverse, che lo spirito non può unire in sintesi di connessione con la nozione soggettiva dell' identità.

Queste due idee di necessità e d' impossibilità intrinseca sono due idee relative l' una all' altra; poichè la necessità assoluta consiste nell' impossibilità intrinseca dell' opposto. Così si dice: è assolutamente necessario, che $5 + 7$ sia 12; essendo intrinsecamente impossibile, che $5 + 7$ non sia 12.

Quando poi si riflette al potere, che si ha di rendere reali fuori dello spirito i prodotti della sintesi immaginativa civile, nasce l'idea del *possibile estrinseco*, il quale consiste nel potere reale di una causa a produrre un dato effetto.

La possibilità intrinseca, la necessità assoluta, l' impossibilità intrinseca, non sono dunque, se non che nel nostro spirito: esse esprimono le leggi del nostro pensiere, e non mica le leggi reali delle cose in se.

Questa verità, che la moderna Ideologia riguarda come sua scoverta esclusiva, fu osservata, in qualche modo da *Bayle*: egli scrive così su l' idea dell' *Essere*: » vi son » de' filosofi, i quali credono, che il con» cetto generale dell' *Essere* sia la non ri» pugnanza ad esistere, di modo che eglino » intendono per *Essere* tutto ciò che è pos» sibile, sia che esso esista attualmente nel» la natura delle cose, sia che non esista . . . » Eglino dicono, che l' Essere possibile è » preso in due maniere, primieramente per » ciò che non esiste, ma che può esistere, » ed in secondo luogo per tutto ciò in ge» nerale, che non involve contradizione, sia » che esso esista, o che non esista attual» mente fuori della sua causa.

» Ma vi sono altri filosofi, che per *Es» sere* non intendono se non che ciò, che » ha un' esistenza reale ed attuale; e questa

» nozione è più probabile dell' altra; per-
» chè vi ha una vera opposizione fra l' *Es-*
» *sere* ed il nulla, allora che *Essere* signi-
» fica ciò che esiste, invece che se esso si-
» gnifica ciò che non esiste, significa ciò che
» è nulla; or questa idea non è propria a
» distinguere l' essere ed il nulla.

» Egli non bisogna mica dire, che il
» possibile racchiude qualche spezie di esse-
» re nella sua natura. Ciò sarebbe una fal-
» sità; poichè *essere possibile* non importa
» altra cosa, se non che l' esistenza di un esse-
» re, che può produrre qualche cosa. Ora
» ciò non prova, che questa cosa sia un es-
» sere, più che l' esistenza di Pietro non pro-
» va, che l' Angelo Gabrielle ha qualche
» spezie di essere. La ragione si è, che la
» causa è ancora così distinta realmente dal
» suo effetto, che essa può produrre, come
» Pietro è distinto dall' Angelo Gabrielle.
» Come dunque Pietro può esistere, senza
» che l' Angelo Gabrielle sia qualche cosa;
» similmente la causa può esistere, senza
» che l' effetto sia qualche cosa. Ciò che non
» è qualche cosa è nulla, come è manifesto.
» Il possibile dunque è nulla. Se, in con-
» seguenza, il possibile si chiama *Essere*,
» Essere significa così bene il nulla, che una
» cosa esistente, il che è assurdo.

» Da ciò dovete concludere, che la pos-
» sibilità non è mica un attributo, che ap-

» partenga alla cosa possibile, ma una de-
» nominazione esterna presa dall' esistenza
» della cosa, e che coloro s' ingannano i
» quali credono, che le cose possibili consi-
» derate assolutamente, ed in se stesse, dif-
» feriscono dalle cose impossibili, prima di
» esistere attualmente, per qualche perfezio-
» ne intrinseca. (a)

§. 79. La potenza, che ha lo spirito umano di riunire in un' idea complessa alcune sue idee, e l' impotenza, in cui egli è di unirne nello stesso modo alcune altre, furono dagli scrittori di Ontologia trasportate fuori dello spirito stesso. Il possibile intrinseco divenne qualche cosa d' indipendente dallo spirito, ed a questa qualche cosa in se si è attribuita la potenza, o sia la capacità di esistere.

Lo stesso impossibile intrinseco divenne pure qualche cosa d' indipendente dallo spirito; ed a questa qualche cosa si è attribuita l' impotenza, o sia l' inabilità ad esistere. Si è, in conseguenza, definito eziandio il possibile intrinseco: ciò che ha in se la potenza, o la capacità, o l' attitudine ad esistere; e l' impossibile intrinseco ciò che ha in se l' impotenza, o la inabilità ad esistere.

(a) *Bayle metaf. gen. cap.* 1.°

Con ciò si è creduto, di poter dare una definizione filosofica della creazione dicendo, che la creazione è l' azione divina, che effettua, o che rende attuali i possibili intrinseci, facendoli passare dallo stato di possibilità a quello di esistenza.

Con ciò si è creduto di salvare l' onnipotenza divina; perchè essendosi attribuita a Dio l' impotenza di produrre gl' impossibili intrinseci, si è soggiunto, che la ragione di questa impotenza non è in Dio, in cui non cape alcun difetto o limite; ma nella natura stessa degl' impossibili intrinseci, i quali sono in se inabili a ricever l' esistenza.

Con ciò si è pure creduto, di classificare il nulla stesso. Si è distinto il *Nulla negativo* dal *Nulla privativo*. Il primo è ciò che non è, nè può essere. Il secondo è ciò che non è, ma può essere.

Con ciò finalmente si è giunto sino a definire la stessa esistenza dicendo: l' *esistenza è il compimento della possibilità*.

Sigismondo Storchenau, scrittore molto mediocre, e privo di qualunque originalità, fa un enorme abuso dell' Ontologia: egli si ha affibbiata la giornea a favore dell' oggettività della possibilità, e dell' impossibilità intrinseca; e scrive quanto segue.

» *Se non si dà l' impossibilità intrin-*
» *seca, allora la ragione, per cui una*

» *qualche cosa non può esistere, si è so-*
» *lamente perchè Dio non può produrla.*

» Se non si dà l' impossibilità intrinse-
» ca, allora la ragione, per cui una qualche
» cosa non può esistere, non sarà nella co-
» sa stessa, ma in Dio; ma se la ragione
» per cui una qualche cosa non può esiste-
» re è in Dio, allora questa cosa non per
» altra ragione non può esistere, se non
» perchè Dio non può produrla.

» La proposizione inversa è vera: se
» una qualche cosa non può esistere per la
» sola ragione, che Dio non può produrla,
» allora non si dà l' impossibilità intrinseca
» alle cose stesse. *Se una qualche cosa non*
» *può esistere per la sola ragione, che Dio*
» *non può produrla, l' Onnipotenza di Dio*
» *è circoscritta da limiti.* Poichè in tal ca-
» so non può neppure pensarsi altra ragione
» di questa impossibilità ad esistere, se non
» che l' imbecillità dell' onnipotenza divina.

» *Se non si dà l' impossibilità intrin-*
» *seca, l' Onnipotenza di Dio è circoscrit-*
» *ta da limiti.* Poichè in tal caso la sola
» ragione, per cui una qualche cosa non
» può esistere si è, perchè Dio non può
» produrla; or se ciò è così l' Onnipotenza
» di Dio è circoscritta da limiti.

» *Se non si dà la possibilità intrinse-*
» *ca, non si dà eziandio l' impossibilità*

» *intrinseca*. Se non si dà la possibilità intrinseca, la sola ragione per cui una qualche cosa può esistere si è, che Dio può produrla: dunque ancora la sola ragione, per cui una qualche cosa non può esistere si è, perchè Dio non può produrla; ma in questo caso, come si è detto di sopra, non si dà l' impossibilità intrinseca. Se, in conseguenza, non si dà possibilità intrinseca, non si dà l' impossibilità intrinseca.

» *Se non si dà la possibilità intrinseca, l' Onnipotenza di Dio è limitata.* Poichè in questo caso non si dà l' impossibilità intrinseca; ma se non si dà l' impossibilità intrinseca l' Onnipotenza di Dio è limitata. Se dunque non si dà la possibilità intrinseca, l' Onnipotenza di Dio è limitata.

» *Si dà la possibilità intrinseca.* Poichè altrimenti l' Onnipotenza di Dio sarebbe limitata, il che è assurdo.

» La ragione adequata dunque, per la quale qualche cosa può esistere, non consiste nella sola Onnipotenza di Dio, ma si richiede inoltre l' abilità interna della cosa ad esistere. (*a*)

(a) *Storchenau Ontologia*, *sez.* *II.* *c.* 1. §. 31. *a* 36.

Non può farsi un abuso più manifesto dell' umana ragione. Domando a *Storchenau*: che cosa intendete voi scrivendo, *che si dà l' impossibilità intrinseca*? Voi intendete certamente di dire, che l' impossibilità intrinseca è qualche cosa di oggettivo, è qualche cosa in se. Un circolo-quadrato, un triangolo-quadrangolo son dunque cose in se? Vi ha egli mai un uomo di buon senso, che possa asserirlo? Ma non grida forse l' Ontologia stessa: l' *Impossibile* è *nulla*? *Impossibile est nihilum*. Così scrive *Wolfio* nel §. 101. della sua Ontologia. Voi avete ricorso all' Onnipotenza Divina, per appoggiare l' assurdo che sostenete. Ma qual cosa mai può fare, che ciò che è evidentemente assurdo, non sia tale? Ma avete voi riflettuto, che lungi di difendere l' Onnipotenza Divina, l' oltraggiate colle vostre chimere? Voi volete, che qualche cosa di oggettivo, cioé l' intrinseca posssibilità delle cose, concorra con Dio nella creazione delle cose stesse. Voi pretendete, che questa condizione oggettiva, ed indipendente da Dio stesso, è indispensabile, acciò Dio producesse le cose. Voi pretendete inoltre, che l' impossibilità intrinseca presenti un ostacolo insormontabile all' azione Divina. In buona fede un tal linguaggio è esso degno della maestà Divina? Non è ciò forse un rassomigliare Dio ad un artefice, che ha bisogno di una materia idonea, per costruire la sua opera,

e la cui operazione può esser limitata dalla incapacità di una certa materia a ricevere una certa forma? È ciò dico un difendere l' Onnipotenza Divina piuttosto, che l' oltraggiarla? Ma rispondo alle vostre cavillazioni. Un circolo-quadrato, voi dite per esempio, ha un' inabilità ad esistere, o in altri termini, un circolo-quadrato non può esistere, è questa una verità. Ora vi dee essere una ragione di questa impotenza ad esistere, e se una tal ragione non si trova nel circolo-quadrato stesso, dee trovarsi nell' impotenza di Dio a produrlo, il che è un circoscrivere di limiti la divina potenza.

Rispondo in primo luogo: la proposizione: *Dio non può produrre un circolo-quadrato* è da voi ammessa; ora questa proposizione pone difatto un' impotenza in Dio; poichè sia che Dio non possa ciò fare, perchè non ha il potere di farlo, sia che non possa ciò fare, perchè il soggetto, il circolo-quadrato, rende vôta l' azione divina, è sempre un porre de' limiti al potere divino; sia che io non possa camminare per mancanza di strade idonee, sia che nol posso, perchè ho male nelle gambe, ciò non esclude il limite dal mio potere.

Rispondo in secondo luogo: nella proposizione: *il circolo-quadrato è inabile ad esistere*, voi attribuite al circolo-quadrato il predicato dell' inabilità ad esistere, e pre-

tendete, che vi debba essere la ragione di un tal predicato, la quale se non si pone nel soggetto stesso della proposizione, dee riporsi in Dio. Ma il circolo-quadrato, secondo l' Ontologia, è un *Non-ente*; e secondo la stessa Ontologia, non vi son predicati del non-ente: *Non-entis nulla sunt praedicata.* (*a*) Non vi dovete dunque dar la pena, di cercar la ragione di un predicato che non è.

La proposizione: *Dio non può produrre gl' impossibili intrinseci*, intesa oggettivamente, ci presenta un' assurdità; poichè attribuisce a Dio una qualche impotenza, ed in Dio non vi ha impotenza alcuna: l' espressione *non può* applicata a Dio è vôta di senso. La stessa proposizione poi, intesa *soggettivamente*, è vera: essa significa, che noi non possiamo unire insieme, in un' idea, l' infinito potere coll' azione di produrre gli impossibili intrinseci; poichè ciò sarebbe un porre in Dio un' azione, che nulla produce, il che vale quanto dire un' azione impotente, il che è lo stesso di dire, essere l' infinito potere impotente, il che è un' evidente contradizione. È un errore il confondere l' *oggettività* delle proposizioni colla loro ve-

(a) *Baumeistere Ontologia* §. 62.

nità, come sarà più ampiamente spiegato appresso.

Ma perchè, per esaminare l' oggettività delle nostre idee, si ricorre a Dio, la cui natura è incomprensibile?

§. 80. » Nell' ipotesi che Dio non esi-
» stesse, dicono gli avversarj, non vi sareb-
» be alcuna cosa possibile; tutta la possibi-
» lità delle cose è dunque posta in Dio, e
» nella sua Onnipotenza.

» In questa ipotesi eziandio rimarrebbe-
» ro queste enunciazioni: le note essenziali
» di questa, e di quella cosa non involvono
» contradizione. . . La proposizione: *questo*
» *essere nelle sue note essenziali non in-*
» *volve contradizione*, come qualunque al-
» tra verità è per se stessa intelligibile, nè
» ha ciò da un qualche intelletto; poichè è
» per se stessa atta a potersi conoscere, nè
» generalmente l' intelletto fa le verità *in-*
» *telligibili*, ma intese. (*a*)

La facilità, con cui lo scrittore citato effettua le astrazioni, è sorprendente. Le proposizioni sono l' espressioni de' nostri giudizj: il giudizio è un atto dello spirito umano; o di uno spirito limitato quale che siasi; non possono dunque esservi proposizioni,

(a) *Storchenau scol. al* §. 36. *Ontol.*

senza che vi sia lo spirito che giudica. La proposizione separata dallo spirito che giudica, e che parla è un' astrazione; e si commette un vergognoso errore riguardandola come una cosa in se, come una cosa indipendente dallo spirito. La verità oggettiva è la conformità de' nostri giudizj colle cose; e questa non può esistere senza lo spirito e le cose. La verità ideale consiste nella relazione delle nostre idee; e suppone, in conseguenza, lo spirito. Queste verità indipendenti da qualunque spirito non si trovano, se non che nella sola fantasia di *Storchenau.*

L' Intelletto si dice, non fa le verità intelligibili, ma intese. Ma vi son esse verità senza dell' Intelletto? La verità è un giudizio, e l' Intelletto, o per dir meglio lo spirito, è il principio efficiente de' giudizj. Quando egli forma de' giudizj veri, e gli esprime con parole, alle quali un altro lega le stesse idee, queste verità sono intelligibili dall' altro; e quando sono a costui presentate ne sono eziandio intese. Ecco tutto il mistero.

Leibnizio, il quale nega l' oggettività assoluta delle intrinseche possibilità, scrive contro l' illusione, di cui abbiam parlato, quanto segue. » Gli scolastici hanno molto di» sputato de *constantia subiecti*, come egli» no l' appellavano, cioè come la proposi» zione fatta su di un soggetto può avere

» una verità reale, se questo soggetto non
» esiste? Ciò è perchè la verità non è che
» condizionale, e dice, che in caso che il
» soggetto esiste in un tempo qualunque, si
» troverà tale. Ma si domanderà eziandio in
» che cosa è fondata questa connessione, poi-
» chè vi ha in essa della realtà, che non
» inganna? La risposta sarà, che essa è nel
» legame delle idee. Ma si domanderà repli-
» cando, ove sarebbero queste idee, se al-
» cuno spirito non esistesse, e che cosa di-
» verrebbe allora il fondamento reale di que-
» sta certezza delle verità eterne? Ciò ci me-
» na finalmente all' ultimo fondamento delle
» verità, allo spirito supremo ed universale,
» che non può non esistere, il cui intelletto
» a dir vero è la regione delle verità eter-
» ne. (a)

Nelle tesi pel Principe Eugenio, il filosofo citato scrive: » Egli è vero, che Dio è
» la sorgente, non solamente dell' esistenze,
» ma eziandio dell' essenze intanto che que-
» ste sono reali, o ciò che ritorna allo stes-
» so, la sorgente di ciò che vi ha di reale
» nella loro possibilità. Ecco perchè l' Inten-
» dimento Divino è la regione delle verità

(a) *Nouveaux essai sur l' Entendement humain. p.* 414.

» eterne, o delle idee, da cui le verità son
» dipendenti; e senza di lui, non vi sareb-
» be alcuna realtà nelle possibilità; *e non*
» *solamente alcuna cosa non esisterebbe*,
» *ma eziandio alcuna cosa non sarebbe*
» *possibile*.

Leibnizio rigetta dunque l' illusione di *Storchenau*, cioè l' oggettività de' possibili intrinseci; ed egli appoggia ogni possibilità su l' esistenza. Ma tosto lo stesso filosofo, quasi dimentico di ciò che aveva scritto, soggiunge immediatamente: » se vi è stata qual-
» che realtà nell' essenze o nelle possibilità,
» o piuttosto nelle verità eterne, questa real-
» tà non ha potuto esser fondata, se non
» che in una cosa esistente, ed attuale; ed
» in conseguenza nell' esistenza di un essere
» necessario la cui essenza racchiude l' esi-
» stenza, o *a cui basta di esser possibile*,
» *per essere attuale*. (*a*)

Quando il pregiudizio è universale trascina eziandio gli spiriti più penetranti; ed eglino chiudendo gli occhi alla luce si gettano nelle più palpabili contradizioni. *Leibnizio* ripone il fondamento della possibilità nell' esistenza, e quello dell' esistenza nella possibilità medesima. La possibilità secondo lui,

---

(a) *Tesi* XLIII; *e* XLIV.

non è alcuna cosa di oggettivo, ed è posteriore all' esistenza; ed insieme è qualche cosa di oggettivo, indipendente da qualunque spirito, ed è precedente all' esistenza. Ciò è una contradizione manifesta. Egli dice, che la ragione sufficiente dell' esistenza di Dio è nella possibilità di questo essere; ed insieme asserisce, che senza l' esistenza di Dio nulla sarebbe possibile. Fa pena certamente il vedere nello stesso luogo una sì palpabile contradizione. Se la possibilità intrinseca di Dio è qualche cosa di oggettivo in se, indipendentemente da qualunque esistenza, perchè la possibilità intrinseca di tutte le altre cose non sarebbe ancora qualche cosa di oggettivo, indipendentemente da qualunque esistenza? Ma di grazia: vi può egli essere qualche cosa, che sia anteriore a qualunque esistenza? Il nulla può essere il principio generatore dell' esistenza?

Leibnizio dice dippiù: *le verità necessarie sono nell' Intelletto Divino.* Confesso, di ritrovare questa proposizione vôta di senso. Si conviene da' metafisici, che in Dio non vi sono astrazioni, nè comparazioni, ed in conseguenza non vi sono giudizj, nè raziocinj. Come dunque concepire, che vi sono in Dio le verità necessarie, che l' Intelletto umano conosce nelle matematiche pure, ed in altre scienze, se queste verità son verità essenzialmente astratte? Inoltre, se l' estensione, secondo la dottrina leibniziana, è

un fenomeno, come le verità geometriche, appoggiate su l' idea astratta di questo fenomeno, potranno concepirsi in Dio? Si dirà, che vi sono in un modo diverso, in cui sono nel nostro intelletto; ma in questo caso non sono più queste verità stesse. È certamente un gran fallo, pretendere di spiegare l' intelletto finito, e comprensibile in un certo modo, per mezzo dell' Intelletto infinito, ed assolutamente incomprensibile. Dio vede se stesso, e tutto vede in se stesso: quest' atto unico, semplicissimo, sostanziale, dell' eterna visione è incomprensibile; ed il volere spiegare il sapere umano per mezzo del Divino si è un volere rischiarare la luce per mezzo delle tenebre.

§. 81. Secondo la dottrina dell' oggettività de' possibili intrinseci, difesa da *Storchenau*, i possibili sono soggetti necessarj per la creazione; ed il *nulla privativo* influisce, come cagion materiale, nella creazione, poichè i possibili intrinseci si convertono in esseri attuali, ed in conseguenza il nulla si converte nell' essere. I nemici della creazione si son serviti di questa immaginazione, per far vedere, che l' assioma: *dal nulla nulla si fa*, è contrario alla creazione. I difensori di un Dio creatore hanno risposto, che questa nozione della creazione non ne è la vera nozione. Ecco come scrive *Clarke*:
» Qual contradizione vi è mai a dire, che
» una cosa, la quale per lo innanzi non era,

» ha cominciato ad esser dipoi ? Vi ha una
» gran differenza tra un tal parlare , e que-
» sto : alcuna cosa nel tempo stesso esiste ,
» e non esiste. Questo ultimo é una contra-
» dizion diretta e formale : ma nel primo
» non vi ha contradizione nè diretta , nè in-
» diretta. È vero , che essendo noi accostu-
» mati a non vedere , se non che cose , le
» quali vengono al mondo per via di gene-
» razione , o altre , che mancano , per via di
» corruzione , e veduta non avendo mai crea-
» zione , siamo soggetti a farci della creazio-
» ne un' idea simile in tutto a quella della
» formazione. C' immaginiamo pertanto , che
» siccome ogni formazione suppone una ma-
» teria preesistente , così fia d' uopo sup-
» porre , ancorchè non ve ne abbia nella
» creazione , *un non so qual nulla preesi-*
» *stente* , *da cui*, *come da materia reale*,
» *sieno state le cose create*. Io convengo ,
» che infatti questa nozione ha un grande
» aspetto di contradizione : ma chi non vede
» altro non esser questa , se non che una
» miserabile confusione d' idee ? Accade in
» tal caso ciò che accade a' fanciulli , i quali
» s' immaginano , che le tenebre sieno un
» essere reale , che la luce sul mattino di-
» scaccia , o che in luce trasformale. Per
» avere una giusta idea della creazione, non
» conviene figurarsela come la formazione di
» una cosa , che è tratta dal nulla conside-

» rato come cagion materiale. Creare è dar » l' esistenza a cosa, che prima non l' ave» va, cioè fare che esista cosa, che non » esisteva per lo innanzi. Io disfido chicche» sia a mostrarmi contradizione in questa » idea. (a)

Questa osservazione di *Clarke* è esatta e luminosa. Fa pena, che *Storchenau* non ne abbia profittato. Ma finchè non si fa dal filosofo un' esatta analisi del proprio intendimento, e non si sostituisce all' Ontologia, l' Ideologia, sarà molto difficile l' abbandonare il pregiudizio. Io incominciai collo studio dell' Ontologia, e credeva, coll' aiuto di alcune nozioni astratte effettuate, di conoscere la generazione dell' Essere. Quando conobbi la necessità di rifare il proprio intendimento, e n' ebbi eseguito l' ardua impresa, le mie antiche illusioni scomparvero in modo, che non seppi più il mezzo come farle ricomparire. » Il volgo trasporta le sue » sensazioni negli oggetti, che le occasiona» no, egli crede vedere gli oggetti colorati, » crede sentirli odoriferi; la filosofia si è » liberata da questo errore familiare; ma vi » è ricaduta subito, senza accorgersi, di una

(a) *Clarke demonstration de l' existence de Dieu t. I. c. II.*

» maniera più seria ancora; essa ha identi-
» ficato i rapporti delle nostre idee colle leg-
» gi della natura. Il volgo ha personificato
» gli esseri morali, le cause fisiche; i filo-
» sofi hanno effettuato le astrazioni. (*a*)

Io non lascio di osservare, sul passo rapportato di *Clarke*, che avrei amato di enunciar la creazione a questo modo: *essa fa incominciare ad esistere gli esseri*; o pure: *essa fa incominciare gli esseri*; poichè dicendo: la creazione dà l' esistenza alla cosa, pare, che questo linguaggio supponga la cosa prima di esistere; laddove dicendo: la creazione fa incominciar la cosa, o l' Essere, non si dà motivo all' illusione, di cui parliamo.

Si può egli negare, mi è stato obbiettato, che un edifizio prima di essere costruito, sia una cosa intrinsecamente possibile?

Dileguiamo gli equivoci: si tratta di esaminare ciò che vi ha di oggettivo, e ciò che vi ha di soggettivo nelle nostre conoscenze. È questo lo stato della questione.

Ciò supposto, ecco quello, che, nel caso che esaminiamo, vi è di reale: 1.° vi sono i materiali adatti alla costruzione dello

(a) *Degerando histoire comparée ec. t. II. cap. IV. della prima ediz.*

edifizio; ma questi materiali non sono ancora l' edifizio: 2.º vi è l' artefice, che dee costruirlo, e l' artefice non è certamente lo edifizio: 3.º l' artefice ha il potere di formarsi l' idea dell' edifizio cioè il potere di unire insieme, in unità sintetica, le idee delle differenti parti dell' edifizio; e questo potere non è certamente l' edifizio; e l' idea, che l' artefice se ne può formare neppure è l' edifizio: 4.º l' artefice ha il potere, di effettuare al di fuori l' edifizio corrispondente all' idea, che egli se ne può formare, o che si ha formato; e questo potere non è ancora l' edifizio.

Che cosa è dunque l' edifizio prima della sua formazione? È un nulla, e non si può dare altra risposta a questa interrogazione.

L' edifizio, si dice, prima di esistere, è intrinsecamente possibile. Se con ciò s' intende, che l' artefice ha il potere di formarsi l' idea dell' edifizio, riunendo in unità sintetica le differenti idee delle sue parti; non si ha difficoltà di ammettere la intrinseca possibilità dell' edifizio; ma se si vuole intendere qualche altra cosa dippiù, non si sa ciò che si dice. Supponete, che non vi sieno affatto materiali adatti a formar l' edifizio: supponete dippiù, che non vi sia alcun artefice abile a costruirlo; nè alcuno spirito il quale abbia il potere di formarsene l' idea,

questa pretesa intrinseca possibilità sarà uguale a zero; supponete, che vi sia solamente uno spirito il quale abbia il potere di formarsene l' idea; senza però poterla effettuare al di fuori; che altra cosa sarà mai l' intrinseca possibilità dell' edifizio, se non che il potere stesso, che ha questo spirito, di formarsene l' idea?

L' Impossibile è nulla; ciò che è esistente non è dunque impossibile, il che vale quanto dire: *ciò che è non è ciò che non è*. Questa proposizione è vera; non esprime però alcuna cosa di oggettivo, che sia la intrinseca possibilità; ma solamente una veduta dello spirito su le cose esistenti. Dicendo: *A è lo stesso di A*; o pure: *A non è diverso di A*, non abbiamo altra cosa di oggettivo, se non che il solo soggetto delle proposizioni, A; l' attributo di queste proposizioni è un elemento soggettivo delle nostre conoscenze, ed un aggettivo metafisico.

Si può dunque concludere dall' esistenza di una cosa la sua possibilità. *Ab esse ad posse valet consequentia*, così parla la scuola.

Supposti i materiali, e l' artefice abile a costruir l' edifizio, questo poteva esser formato; ma l' esistenza de' materiali, e dell' artefice abile a formarlo, non importa necessariamente l' esistenza dell' edifizio; la conclusione perciò dalla possibilità di una cosa

all' esistenza di questa, non è legittima. La scuola esprime ciò dicendo: *A posse ad esse non valet consequentia.*

Quindi segue, che non è legittima l' illazione, che dalla non esistenza di una cosa ne deduce l' impossibilità; la scuola dice perciò con verità: *a non esse ad non posse non valet consequentia.*

L' impossibile è un nulla; quindi è lecito inferire dall' impossibilità di una cosa la non esistenza di questa; e si dee ammettere il principio della scuola: *a non posse ad non esse valet consequentia.* Il lettore attento conoscerà, che sebbene tutte queste proposizioni sieno vere, non pongono però, che la possibilità intrinseca sia qualche cosa di oggettivo distinto dall' esistenza.

Nell' ordine cronologico delle nostre idee, l' idea dell' esistenza precede quella della possibilità; questa ultima idea risultando dalla meditazione su le cose esistenti.

La più universale delle nostre idee è, come vedremo, quella di esistenza; si cade dunque in errore, ponendo al principio della classificazione l' idea del possibile come genere, e le idee del meramente possibile, e del possibile attuale, come idee delle spezie comprese in quella del genere.

§. 82. L' impossibile è nulla. Ma che cosa mai significa il vocabolo *nulla*? Coloro, che non han conosciuto la vera origine delle

nozioni negative, hanno pronunciato, su di questa materia, molte palpabili contradizioni.

Wolfio definisce il nulla così: » Diciamo *nulla* ciò a cui non corrisponde alcuna » nozione . . . Supponete di avere la nozione; » mentre vi rappresentate una figura racchiusa da tre linee. Supponete ulteriormente, » di avere rimosso questa nozione, senza che » alcun' altra sia successa in luogo della prima; quello che rimane sarà il *nulla.* Il » nulla perciò poteva eziandio definirsi: *ciò* » *che rimane o si pone tolta la nozione*; o » se alla nozione corrisponde fuori della mente qualche cosa simile alla stessa nozione, » come rappresentato dalla stessa, il nulla » può definirsi ciò che rimane tolta la cosa.

» *L' impossibile è nulla.* L' impossibile involve contradizione, e perciò in esso » si pone, essere la stessa cosa insieme, e » non essere; or la mente non può a se » rappresentare un soggetto, in cui la stessa cosa sia insieme, e non sia. Non può » dunque la mente rappresentarsi l' impossibile, non si dà in conseguenza alcuna » nozione dell' impossibile. L' impossibile è » perciò nulla. (*a*)

Ma non è forse un assurdo il dare la,

(a) *Wolfio Ontolog.* §. 57; *e* 101.

definizione di un vocabolo, a cui non corrisponde alcuna nozione? Intanto il *Wolfio* stesso scrive nel §. 79: » *Si dice impossi-* » *bile ciò che involve contradizione.* Questo filosofo dà dunque una definizione dello impossibile; egli ne ha perciò una nozione. Inoltre nel §. 100. l' Autore scrive: » La » nozione dell' impossibile, come di ciò che » involve contradizione, è una nozione con- » forme alla pratica de' matematici; L' Autore confessa, in conseguenza, di nuovo di avere una nozione dell' impossibile; egli è dunque nello stesso capitolo in una evidente contradizione con se stesso.

I vocaboli sono i segni delle nostre idee: gli uomini non avrebbero fatto uso de' vocaboli *Impossibile*, e *Nulla*, se essi non destassero alcun' idea; ma quando si cerca il senso di questi vocaboli in oggetti fuori dello spirito, si cade in contradizioni.

Ascoltiamo un gramatico filosofo: » Gli » oggetti reali non sono mica sempre nella » stessa situazione: essi cambiano di luogo, » spariscono, e noi sentiamo realmente que- » sto cambiamento, e questa assenza. Allora » accade in noi un' affezione reale, per la » quale sentiamo, che non riceviamo alcuna » impressione da un oggetto, la cui presen- » za eccitava in noi effetti sensibili: da ciò » deriva l' idea di *assenza*, di *privazione*, » di *nulla*; di modoche sebbene il nulla sia

» in se stesso nulla, intanto questo vocabo-
» lo denota un' affezione reale dello spirito;
» cioè un' idea astratta, che noi acquistia-
» mo coll' uso della vita, nell' occasione
» dell' assenza degli oggetti, e di tante pri-
» vazioni, che ci recano piacere, o che ci
» affliggono. (a)

Quest' analisi è giusta; ma incompleta. É incontrastabile, che noi abbiamo un sentimento delle privazioni. Ma come si produce esso un tal sentimento? Ecco la prima quistione, che conviene determinare. Il sentimento della privazione consiste nella coscienza di alcune idee associate. Vedo un corpo in moto: lo rivedo in quiete: la seconda idea risveglia la prima: la coscienza, o il sentimento interno di queste due idee associate, costituisce il sentimento della quiete, o della privazione del moto di questo corpo. Vedo un uomo vivente: lo rivedo morto: la seconda idea risveglia la prima; il sentimento di queste idee associate è il sentimento della morte, che è la privazione della vita. Vedo una stanza illuminata: la rivedo meno illuminata: la seconda idea risveglia la prima; il sentimento di queste idee associate

(a) *Dumarsais trattato de' tropi, del senso astratto, e del senso concreto.*

è il sentimento di una certa privazione di luce. Questi sentimenti di privazioni ci accompagnano incessantemente nella nostra vita; essi sono una feconda sorgente de' nostri dolori, e de' nostri piaceri. Un uomo si libera da una penosa malattia: l' idea della sua sanità risveglia quella della sua malattia; il sentimento di queste idee associate è il sentimento della guarigione, o della privazione del male, da cui egli era tormentato: una bella giornata, dopo tante orride, non solamente ci desta piacere, per un certo non so che d' insolito; ma eziandio pel sentimento della privazione di ciò, che ci recava dispiacere.

Da ciò segue, che il sentimento delle privazioni suppone, non solamente l' idea di ciò a cui la privazione si riferisce; ma eziandio l' idea di ciò, a cui si attribuisce il positivo, di cui vi è la privazione.

Ma che cosa è l' idea della *privazione?* Secondo *Dumarsais*, nel passo rapportato, l' idea della privazione è una nozione astratta e generale del sentimento della privazione. Ciò è vero; ma non è sufficiente; poichè noi attribuiamo le privazioni agli oggetti. Così attribuiamo al sasso la privazione della sensibilità. Queste privazioni son dei rapporti, che noi poniamo fra gli oggetti; e quindi sono elementi soggettivi delle nostre conoscenze sperimentali, ed entrano a costi-

tuire l' esperienza comparata. L' elemento soggettivo generatore di tutti questi rapporti è la *diversità*. *Il sasso non è sensitivo*: ciò denota una relazione fra il sasso e l' essere sensitivo: ciò vale quanto dire: *il sasso è diverso da un essere sensitivo*.

L' espressione generale di tutti questi giudizj, in cui si possono risolvere tutte le nozioni negative, è la seguente: *ciò che è, è diverso da ciò che non è*. Essa è identica con quest' altra: *l' Essere è diverso da ciò che non è Essere*. O pure: *l' Essere è diverso dal nulla*; (intendo per *Essere* quì qualunque realtà, sia sostanza, sia modo). Ora nell' enunciata proposizione, l' *Essere* esprime un' idea oggettiva, a cui corrisponde la realtà al di fuori del pensiere; *diverso* è un aggettivo metafisico, ed esprime un rapporto, una veduta semplice del nostro spirito, alla quale niun oggetto corrisponde. Ma lo spirito il quale unisce ad un soggetto un rapporto, è obbligato, in conseguenza a supporre un secondo termine del rapporto. Questa necessità è però interamente soggettiva, e questo secondo non è alcuna cosa fuori dello spirito.

Finchè ci versiamo fra le cose particolari, e fra alcune astrazioni, che non sono le ultime, al di là delle quali non possa andarsi con altre astrazioni; i due termini del rapporto son tutti e due oggettivi: *il sasso*

è diverso di un essere sensitivo: *l' uomo ignorante è diverso dell' uomo dotto*. Ma l' astrazione è uno squarciamento delle determinazioni positive della cosa; quando dunque continuando l' astrazione sino all' apice ove essa può giungere ci rimane la sola nozione universalissima di *Esistenza*; in tal caso l' altro termine a cui la privazione si riferisce è il *nulla*. Lo spirito volendo comprendere sotto questa ultima astrazione tutte le altre inferiori, è obbligato di riguardare il nulla come un termine del rapporto. Ma egli bisogna guardarsi di effettuare queste astrazioni.

§. 83. L' analisi, che ho fatto delle nozioni negative, è importante. L' ignoranza di essa ha prodotto molti errori de' filosofi.

Giovanni Clerc scrive: » La *privazio-*
» *ne* è l' assenza di un attributo in un sog-
» getto, in cui suole e può esservi. Così
» quando una pietra, la quale è destinata
» per un certo, è priva della figura, che
» avrebbe dovuto e potuto avere, da' meta-
» fisici si dice affetta della *privazione* di
» questa figura. La privazione poi si dee di-
» stinguere dalla *negazione*; poichè la ne-
» gazione è l' assenza di un qualche attribu-
» to da un soggetto, il quale non suole nè
» può averlo. Così è nella pietra la negazio-
» ne dell' intelletto; poichè la pietra non
» suole nè può avere alcuna intelligenza. La

» privazione poi, sebbene non sia nè essere, nè modo di essere, non può però considerarsi come un mero nulla; il che i metafisici vogliono che sia da ciò manifesto, che chi afferma, per cagion di esempio, di essere una pietra priva di una certa figura, dice qualche cosa dippiù, che se nulla affermasse, o che dicesse solamente, che la pietra è priva d' intelligenza; perchè esprime non esservi nella pietra qualche cosa, che potrebbe esservi. L' idea perciò astratta della privazione offre qualche cosa alla mente, che non è un mero nulla; nè intanto può dirsi essere, o modo di essere.

» La *denominazione esterna* è un attributo della cosa, il quale non è nel soggetto a cui si attribuisce, ma appartiene allo stesso, o sia allo stesso si riferisce, tali sono tutte le relazioni. Quando una qualche cosa si dice *parte* di un altra, il vocabolo *parte* nulla significa, che sia per se, o che sia inerente a quel soggetto a cui si attribuisce una tal denominazione; intanto non è il segno o il nome del mero nulla; poichè se ciò fosse, chiunque affermerebbe, che il braccio è parte dell' uomo, nulla direbbe dippiù di quello che direbbe colui, che affermasse essere il braccio il *flattotrat* dell' uomo; mentre in tal caso la voce *parte* non

» significherebbe altra cosa dippiù di quello » che significa la voce *flattotrat*. (*a*)

L' autore citato sembra, che distingua le relazioni dalle privazioni, e dalle negazioni; il che è falso. Le privazioni, e le negazioni non sono altra cosa, se non che relazioni. Le relazioni poi non sono modi *oggettivi* di essere; ma modi *soggettivi*. Esse servono a costituire l' esperienza comparata; e sono, in conseguenza, una parte principale del nostro sapere sperimentale.

Sgravesande conosce, che le privazioni, e le negazioni, appartengono alla classe delle relazioni; ma egli non ben conosce la natura delle relazioni. » Le relazioni non sono nulla; le loro idee nulladimeno non » ci rappresentano qualche cosa fuori della » mente, e diverso dall' idea; cioè queste » idee nello stesso modo che le idee astratte non hanno de' prototipi fuori della mente, come l' hanno le idee delle sostanze, » e de' modi. Le relazioni non esistono dunque come le sostanze, ed i modi. Si può » dunque cercare se debbano riferirsi agli » enti (alle cose esistenti). La soluzione » della questione dipende dalla definizione

---

(a) *Joannis Clerici Ontologia cap. 1. n.* 3 e 4.

» dell' ente. Se si dice ente tutto ciò che è,
» in qualunque modo sia, cioè se l' ente si
» oppone al nulla, tutte le relazioni saran-
» no enti. Se poi riferiamo agli enti sola-
» mente le sostanze, ed i modi; allora si
» dà un mezzo fra l' ente ed il nulla. (a)

Non vi ha alcun mezzo fra l' esistenza ed il nulla. L' esistenze poi sono o sostanze, o modi; nè vi ha alcun mezzo fra la sostanza ed il modo. Le relazioni sono modi del nostro pensiere, i quali divengono nell' esperienza comparata, i modi degli oggetti stessi; poichè i modi con cui noi sentiamo, e pensiamo gli oggetti, si riferiscono da noi agli oggetti stessi. *Sgravesande* ignorava dunque la natura delle relazioni.

» Si divide ordinariamente l' essere in
» essere reale, ed in essere di ragione. Si
» divide in secondo luogo l' essere reale in
» essere positivo, negativo, e privativo. Si
» intende per essere reale quello che sussiste
» nella natura delle cose, e fuori del pen-
» siere, e per essere di ragione quello che
» non esiste se non che nel pensiere, ed in
» qualità di oggetto. L' essere reale com-
» prende dunque le negazioni, e le priva-

(a) *Sgravesande introductio ad philosophiam* 1. *p. cap.* III.

» zioni . . . L' essere positivo differisce dal
» negativo in ciò che il primo mette qual-
» che perfezione nella natura delle cose, e
» che il secondo ne toglie al contrario qual-
» cheduna. Si appella intento reale, perchè
» sia che vi si pensi o no, è vero, che un
» cieco è privo della facoltà di vedere. (a)

Bayle effettua quì le privazioni, e le negazioni. Queste non sono che relazioni, e perciò non sono esistenze reali fuori dello spirito, ed indipendentemente da esso. Non si dee confondere la verità de' nostri giudizj colla loro *oggettività* : *il sasso non è sensitivo* ; questa proposizione è vera ; ma non esprime altro di oggettivo fuori dello spirito, se non che il positivo, che costituisce il sasso. Se non vi fosse uno spirito, per giudicare, la negazione della sensibilità, non sarebbe alcuna cosa di oggettivo ; sebbene nell' oggettivo del sasso vi è un fondamento di questa relazione ; poichè, come abbiamo detto altrove, i termini della relazione sono oggettivi, ed il fondamento è ancora oggettivo ; ma la relazione è *soggettiva.* L' espressione *il sasso* esprime il sol oggettivo di questo giudizio ; tutto il resto esprime un modo del nostro pensiere sul sasso, un mo-

---

(a) *Bayle metaf. par. 2. c. 1.*

do con cui noi pensiamo il sasso; e questo modo si riferisce da noi al sasso, come il freddo si riferisce da noi al marmo, mentre non è che una nostra sensazione. *La negazione della sensibilità* è un modo del pensiere; e non vi son modi di pensiere, senza pensiere, e senza lo spirito, che pensa; questi modi del pensiere sono in noi; ma noi gli riferiamo agli oggetti, allorchè compariamo questi fra di essi.

Gli Ontologi non hanno dunque ben compreso la vera origine, ed il vero valore delle nozioni negative.

Locke stesso, il quale ha sostituito l' Ideologia all' Ontologia, non è esente di errore in questa materia: egli insegna, che possono esservi cause privative di nozioni positive: egli scrive: » Tutto ciò che, in virtù dell' istituzione della natura, è capace di eccitare qualche percezione nello spirito colpendo i nostri sensi, produce per lo stesso mezzo nell' intendimento un' idea semplice, la quale per qualunque causa esteriore che sia prodotta, non viene alla nostra conoscenza, senza che lo spirito la riguardi subito e la consideri nell' intendimento come un' idea così reale e così positiva, come qualunque altra, sebbene forse la causa, che la produce non sia nel soggetto, se no che una semplice privazione.

» Una *causa privativa* può, almeno
» in certe circostanze, produrre un' idea po-
» sitiva: io voglio dire, che come ogni sen-
» sazione è prodotta in noi, solamente da
» differenti gradi, e da differenti determina-
» zioni del moto ne' nostri spiriti animali,
» diversamente agitati dagli oggetti esterni,
» la diminuzione di un moto, che vi è ec-
» citato, dee produrre ancora necessariamen-
» te una nuova sensazione, come la varia-
» zione, o l' aumento di questo moto.

» Io mi contenterò di appellarne a ciò
» che ciascuno prova in se stesso, per sape-
» re se l' ombra di un uomo per esempio,
» (la quale non consiste se non che nell' as-
» senza della luce, in maniera che meno la
» luce può penetrare nel luogo in cui l' om-
» bra comparisce, più l' ombra vi compa-
» risce distintamente); se questa ombra, io
» dico, non cagiona nello spirito di colui,
» che la guarda un' idea così chiara, e così
» positiva, come la produce il corpo stesso
» dell' uomo, sebbene tutto coperto de' rag-
» gi del sole? La pittura dell' ombra è al-
» meno qualche cosa di positivo. (*a*)

L' esempio stesso, a cui *Locke* appel-

(a) *Locke essai ec. liv. II. cap.* 8. §. 1, 4, 5.

la, dimostra la falsità della opinione di questo filosofo. Si può egli giammai veder l' ombra di un uomo, senza veder la luce maggiore, da cui questa ombra è determinata, e circoscritta? Una diminuzion di luce non produce l' idea dell' ombra, se non si riguarda come diminuzion di luce, ed una luce determinata non si riguarda come minore, se non è paragonata ad una luce maggiore. La stessa quantità di luce può dare l' idea dell' ombra, e può non darla: la dà quando è paragonata con una luce maggiore; non la dà quando è considerata assolutamente. L' idea dell' ombra non è mica una idea positiva, come pretende *Locke*, ma un' idea negativa; poichè denota la mancanza di una maggiore luce; e questa mancanza appunto è l' ombra. L' idee negative sono idee relative. Io rinvio il lettore a' §. 15 e 38 del tomo IV, ed al §. 10 di questo tomo V.

Il non essersi ben conosciuta la origine delle nozioni negative ha fatto confondere il modo, con cui noi acquistiamo l' idea del finito, con ciò che costituisce il finito. Se non vi fossero altre cose con cui noi paragoniamo una cosa finita, noi non riguarderemmo questa cosa come finita. Ma da ciò non segue, che una cosa non possa esser finita, senza l' esistenza di un' altra cosa, che la termina; come ha creduto erronea-

mente *Spinosa*. Io non dirò, che un' estensione è limitata, senza paragonarla con una estensione maggiore; ma non è mica necessario, acciò un' estensione sia in se stessa limitata, che un' altra estensione vi fosse. Per non essersi ben determinata la natura delle nozioni negative, filosofi profondi hanno asserito, che noi non abbiamo dell' Infinito, se non che una nozione negativa. Dicendo: *l' essere infinito è diverso dal finito*, abbiamo due termini positivi; poichè *l' essere* dinota una nozione positiva: Ora la mancanza di realtà a chi l' attribuisco io all' infinito, o al finito? Certamente non l' attribuisco all' infinito: la nozione di questo non può dunque esser negativa; ma sì bene la nozione del finito in quanto finito. Io dico in quanto finito; poichè bisogna distinguere l' idea di un essere finito, considerato assolutamente, dall' idea dello stesso considerato relativamente ad una cosa maggiore; in questo secondo caso nasce l' idea negativa del finito.

§. 84. Il modo, con cui noi ci formiamo, con sintesi ideale di composizione, alcune nozioni astratte, è stato dagli Ontologi riguardato come identico col modo della generazione dell' essere. Eglino hanno proceduto a questo modo: di tutte le determinazioni intrinseche all' Ente, o le une sono determinate dalle altre o non lo sono; e di queste

che determinate non sono, o le une servono a determinar le altre o non servono. Gli *Essenziali* sono appunto quelle determinazioni, che non essendo da altre determinate, servono tuttavia a determinar le altre. Questi essenziali debbono essere *compossibili*; cioè la loro unione dee essere intrinsecamente possibile, e non involvere alcuna contradizione: L' unione degli essenziali costituisce l' *Essenza*. Gli *Attributi* poi sono quelle determinazioni costanti, che dalle altre, cioè dagli essenziali, sono determinate; e finalmente i *modi* sono quelle determinazioni, che nè sono dalle altre determinate, nè servono a determinar le altre. A queste tre classi si riferiscono tutte le determinazioni intrinseche dell' Ente. La qual cosa si fa eziandio manifesta dal considerare, che le intrinseche determinazioni dell' Ente o sono variabili, cioè abbandonano l' Ente, e tali sono i modi, o sono costanti, che non mai lo abbandonano, e queste sono gli essenziali se sono determinanti, ovvero gli attributi, se sono nella condizione di cose determinate.

Il Sig. *Wolfio* difatto ricorre al modo, con cui noi ci formiamo la nozione astratta del triangolo, per menarci alle nozioni enunciate di *essenziali*, di *essenza*, di *attributi*, e di *modi*. Nel §. 76. del primo volume di questo Saggio ho recato un lungo passo di questo filosofo, e vi rinvio il lettore.

Quì trascrivo un esempio, che egli adduce nel §. 143. dell' Ontologia : » Il numero » ternario de' lati, e l' eguaglianza di essi » sono gli essenziali del triangolo equilatero; » poichè l' eguaglianza de' lati non ripugna » al loro numero ternario, come è manife- » sto dalla costruzione; ma l' uguaglianza » de' lati non è determinata dal numero ter- » nario di essi; poichè è evidente dalla co- » struzione del triangolo isoscele, e del tri- » angolo scaleno, che possono nel triangolo » esservi solamente due lati uguali, ed un » terzo disuguale; ed eziandio possono esser » disuguali tutti e tre i lati . . . Se ponghia- » mo di essere descritto il triangolo equi- » latero, in esso si vedono attualmente tre » lati uguali, e tre angoli uguali. Il nume- » ro e l' eguaglianza de' lati, come abbiam » veduto, non si determinano scambievol- » mente; intanto pel numero de' lati è de- » terminato il numero degli angoli, e per » l' eguaglianza ed il numero de' lati è de- » terminata l' eguaglianza degli angoli : pel » numero ternario poi, e per l' eguaglianza » di due angoli solamente, nel triangolo iso- » scele, è determinata insieme la possibilità » della divisione in due parti uguali della » base, per mezzo della perpendicolare sce- » sa su di essa dal vertice dell' angolo op- » posto.

La divisione enunciata si riguarda come

un modo del triangolo isoscele; ma la possibilità di questo modo si considera come un attributo; poichè, come abbiam detto, è determinata per gli essenziali del triangolo isoscele.

Per togliere qualunque difficoltà su la distinzione degli essenziali dagli attributi, *Wolfio* soggiunge nel §. 152. quanto segue: » Se si prendono tre angoli fra di essi » uguali; poichè con questi soli dati non » può costruirsi il triangolo; l' eguaglianza » de' tre angoli nella figura rettilinea, non » la conoscete come non repugnante, se non » che per la supposta eguaglianza de' lati: » sebbene dunque vicendevolmente dalla sup- » posta uguaglianza degli angoli, possiate » dimostrare l' uguaglianza de' lati; quella » ipotesi nulladimeno non s' intende possibi- » le, se non che presupposta la possibilità » di questa, la quale è evidente per la co- » struzione.

Diciamo la stessa cosa in un modo più chiaro. Date tre linee rette uguali fra di esse, si può costruire con queste un triangolo rettilineo; poichè determinati nel triangolo rettilineo i suoi tre lati, è determinato il triangolo. Ma dati tre angoli uguali, con questi soli dati non si può costruire il triangolo; poichè vi possono essere infiniti triangoli disuguali fra di essi; e che intanto sieno tutti equiangoli. Con i soli tre angoli

uguali dunque non si stabilisce *a priori* la possibilità del triangolo equiangolo; come si stabilisce con i soli tre lati uguali; questi sono perciò gli essenziali del triangolo equilatero; e l' eguaglianza degli angoli ne è l' attributo.

La prima cosa, che dee fare il Geometra si è di costruire *a priori* le figure, che sono l' oggetto della sua scienza: ciò vale quanto dire, che egli dee stabilire *a priori* la possibilità di queste figure. I dati co' quali egli costruisce le figure geometriche son tali, che lo spirito può unirli insieme nella figura, che costruisce; son perciò *compossibili*: essi sono gli *essenziali*; e la loro combinazione è l' *essenza* della figura. Sin qui noi siamo ancora nel campo ideale. Ma qual pericolo sovrasta al filosofo, il quale vuol trasportare queste operazioni sintetiche dello spirito alla generazione degli esseri!

In primo luogo osservo, che quest' ordine di essenziali, e di attributi, sebbene ideale, non è che relativo alle circostanze dell' operazione sintetica; e che è un errore evidente il riguardarlo come invariabile. La stessa geometria avrebbe potuto disingannare *Wolfio* di questo pregiudizio. Il triangolo ha sei parti, cioè tre lati, e tre angoli; ora non solamente dati tre lati è determinato il triangolo; ma eziandio è determinato dati due lati, ed un angolo compreso da

questi lati; è eziandio determinato, dato un lato, e due angoli adiacenti a questo lato. Ora in questi casi diversi, ciò che in un caso è determinante diviene determinato, e viceversa. Così quando i dati sono i tre lati del triangolo, ciascuno degli angoli è determinato; ma quando i dati sono due lati e l' angolo da essi compreso; questo angolo, che prima era determinato diviene determinante, ed il terzo lato che prima era determinante diviene determinato: similmente quando i dati sono un lato, e due angoli adiacenti; questi due angoli, che nel primo caso erano determinati, sono quì determinanti, e gli altri due lati, che nel primo caso eran determinanti divengono quì determinati. L' ordine dunque ideale degli essenziali e degli attributi, non è assoluto, ma è relativo ai dati da' quali parte lo spirito per la sua operazione sintetica.

Quando penso, che uomini tanto celebri e penetranti han potuto essere così ingannati, a confondere le operazioni sintetiche del nostro spirito colla genesi delle cose in se, e le relazioni delle nostre idee colle leggi reali degli esseri in se; cessa qualunque mia meraviglia nel vedere, che l' antico paganesimo aveva animato i fiumi, i fonti, gli alberi, ec. e personificato tutte le virtù, e tutti i vizj. Se il filosofo personifica le astrazioni, come meravigliarsi, che la personificazione

delle virtù e de' vizj, abbia aumentato il numero degli Dei del gentilesimo?

§. 85. Ma seguiamo il corso della Ontologia. L' Essenza dell' Ente consiste nella possibilità intrinseca. L' Essenza è la cosa prima, che dee porsi nell' Ente; la possibilità intrinseca precede dunque tutte le cose; ed è il fondamento delle cose tutte.

Tutto ciò che è nell' Ente dee riferirsi o all' essenza, o agli attributi, o a' modi. L' esistenza dunque dee essere o un attributo, o un modo. Ma che cosa è mai l' esistenza? *L' esistenza è il compimento della possibilità.*

Gli Ontologi hanno detto, come abbiam veduto, che tutte le proposizioni riguardo alla possibilità sussistono in se, indipendentemente da qualunque spirito. Eglino hanno, in conseguenza, riguardato l' essenze degli esseri come necessarie, eterne, immutabili. La necessità dell' essenze mena alla necessità degli attributi; gli attributi son dunque pure necessarj, eterni, immutabili.

Con ciò ecco spiegata la natura di tutti gli esseri, e risoluto l' alto problema della origine di qualunque esistenza. L' esistenza dee essere o attributo o modo: quando è attributo l' esistenza è necessaria; perchè gli attributi sono necessarj; quando poi l' esistenza è modo, l' esistenza è contingente; poichè i modi possono non essere nell' Ente.

L' essere assolutamente necessario è dunque quello, che ha la ragion sufficiente della sua esistenza nell' essenza : *l' essere contingente* è quello, che nella sua essenza non ha la ragion sufficiente della sua esistenza.

L' esistenza è il compimento della possibilità. Sostituendo alla esposta definizione di *Wolfio* altre espressioni equivalenti, che lo stesso filosofo ha addotto, otterremo la seguente definizione dell' esistenza : la ripugnanza consiste nella simultaneità dell' affermazione, e della negazione : l' assenza della ripugnanza è dunque l' assenza della simultaneità dell' affermazione e della negazione. *L' esistenza è perciò il compimento dell' assenza della simultaneità dell' affermazione, e della negazione.* Domando ad un filosofo di buon senso : un tal linguaggio è esso tollerabile ? Significa esso qualche cosa ?

Noi abbiamo il sentimento del *me*, e delle sue modificazioni : per astrazione possiamo riguardare le modificazioni e questo sentimento, come separate dal soggetto in cui si trovano, senza che questo soggetto fosse annientato : così ci formiamo l' idea generale di *soggetto*, o di *un' esistenza sussistente.* Contribuisce a farci formare questa nozione il vedere al di fuori di noi de' soggetti, che ci sembrano privi di sensazioni, e di coscienza. Questi soggetti privi di sensazioni, e di coscienza, si presentano a noi

in molti modi ; quindi ci somministrano la occasione di formarci l' idea generale di *modificazione*, o di un' *esistenza inerente*. Per una nuova, ed ultima astrazione, prescindendo dalla *sussistenza*, e dalla *inerenza*, ci rimane la sola nozione semplice di *esistenza*, la quale non è, in conseguenza, definibile. Giunti a questo apice delle astrazioni, non possiamo andare più oltre, e ci rimane la sola nozione dell' esistenza universale.

Il triangolo è intrinsecamente possibile, ciò significa, che lo spirito umano ha il potere di unire, con sintesi di composizione, tre linee in modo, che chiudano uno spazio. Questa proposizione : *l' intrinseca possibilità del triangolo è necessaria*, *immutabile*, *eterna* significa : lo spirito umano dotato di alcune date facoltà, e qualunque spirito simile ha costantemente il potere di farsi l' idea del triangolo, e di percepirne l' intrinseca possibilità ; ed egli non può giammai nè percepirne l' intrinseca impossibilità, nè vedere nell' idea del triangolo altre idee, che in essa non son contenute. In altri termini ciò significa : in qualunque tempo vi sarà una cosa conforme all' idea che io ho del triangolo, questa cosa sarà uno spazio racchiuso di tre linee ; e non potrà non avere tre linee. Questa proposizione è vera ; ma bisogna guardarsi di inferirne qual-

che cosa di oggettivo, che sia eterno. Nulla vi ha di oggettivo, che sia eterno, se non, che il solo Dio ottimo massimo.

L' esistenza particolare, e la cosa particolare, sono l' istesso. Quindi tolta col pensiere l' esistenza particolare, nulla rimane. Questa verità si presenta da se stessa allo spirito; gli Ontologi dall' altra parte, avendo immaginato l' essenze eterne delle cose, son costretti di ammettere, che tolta l' esistenza particolare rimane l' essenza. Da ciò hanno origine tante dispute, e tante contradizioni, conseguenza inevitabile di una supposizione assurda.

Vediamo come *Storchenau* armato di queste astrazioni effettuate, va alla battaglia. Si tratta di risolvere la questione ontologica: *l' essenza è realmente distinta dall' esistenza?* Il citato metafisico, dichiarandosi contro di questa distinzione, scrive: » *Se la » Essenza tostoche è prodotta, e sola» mente perchè prodotta, è già esistente, » allora l' esistenza non si distingue real» mente dall' essenza attuale.*

» Se l' essenza solamente perchè è pro» dotta è esistente, allora si dà già l' esi» stenza, non ostante che niun altra cosa sia » prodotta, oltre dell' essenza; ma se si dà » già l' esistenza, non ostante che oltre » dell' essenza niun' altra cosa sia prodotta; » in tal caso l' esistenza non si distingue

» realmente dall' essenza attuale. Se dunque » l' essenza tosto che è prodotta, e solamente » te perchè prodotta, é già esistente, l' esi- » stenza non si distingue realmente dall' es- » senza attuale.

» *L' Essenza solamente perchè è pro-* » *dotta è già esistente.*

» L' Essenza dall' esser solamente pro- » dotta, è già più che semplicemente possi- » bile : ma l' essenza che è più che sem- » plicemente possibile è esistente. L' Essen- » za dunque solamente perchè è prodotta è » già esistente.

» *L' Esistenza non si distingue real-* » *mente dall' essenza attuale.*

» Se l' essenza solamente perchè è pro- » dotta, è già esistente, l' esistenza non si » distingue realmente dall' essenza attuale. » Ma l' essenza solamente perchè è prodotta » è già esistente. L' Esistenza dunque non si » distingue realmente dall' essenza attuale.(a)

Ma piano di grazia, dico a *Storchenau*, *l' essenze prodotte* ! e non dite voi, che le essenze sono necessarie, eterne, immutabili? Or dire ciò e porre insieme, che l' essenze son prodotte, non è una palpabile contradizione? Dippiù non avevate voi detto nel § 51,

(1) *Storchenau Ontol.* §. 53, 54, 55.

» che *l' esistenza è un modo*, *o uno sta-*
» *to dell' essenza con cui l' essenza* è più
» che semplicemente possibile?

Quel dippiù dunque, che si aggiunge all' essenza è da questa realmente separabile, e realmente distinto.

Storchenau stabilisce, nel principiar dell' Ontologia, il principio di contradizione, e la sua Ontologia è una serie di molte contradizioni!

Bayle ha fatto, su quest' oggetto, delle giuste riflessioni: egli scrive: » Si descri-
» ve l' esistenza in diverse maniere, ciò che
» sembra inutile, poichè nulla può far me-
» glio intendere che cosa è esistere, se non
» che lo stesso vocabolo di *esistenza* . . . I
» filosofi disputano molto su la questione,
» se l' essenza sia realmente distinta dall' e-
» sistenza, noi diremo brevemente, che es-
» sa non è distinta. Obbiettarete, che l' uo-
» mo essendo distrutto, l' essenza di lui ri-
» mane; e che per conseguenza l' essenza
» dell' uomo è realmente distinta dall' esi-
» stenza di lui. È lo stesso della produzio-
» ne dell' uomo, in cui l' esistenza di lui
» è fatta, ma non già l' essenza; perchè
» l' essenze sono eterne. Oltre di che noi
» concepiamo perfettamente l' essenza di qual-
» che cosa, senza pensare all' esistenza di
» essa. Finalmente aggiungerete, che era
» possibile, che alcun uomo non fosse stato

» creato; donde segue, che l' essenza del-
» l' uomo è indifferente per se stessa ad esi-
» stere; o a non esistere; e che per conse-
» guenza essa è realmente distinta dall' esi-
» stenza. Per rovesciare queste obbiezioni,
» ed altre simili basta negare ciò, che si
» suppone senza prova, cioè che l' essenze
» sono eterne, il che è una cosa falsissima,
» a meno d' intendere questo assioma delle
» idee divine. Noi diciamo dunque, che
» quando l' uomo è distrutto, la sua essen-
» za e la sua esistenza sono distrutte insie-
» me. È vero che quantunque una cosa sia
» distrutte, noi conosciamo nulladimeno la
» sua esistenza... Ma ciò non prova altro,
» se non che quando un essere è distrutto,
» le sostanze intelligenti conservano le idee,
» che rappresentano questo essere.

» Quando si dice, che noi possiamo
» concepire l' essenza, senza pensare all' esi-
» stenza, nulla si dice. Noi possiamo conce-
» pire ciò che è ragionevole, senza pensare
» ad animale, e nulladimeno non si può
» concludere, che il ragionevole dell' uomo
» sia distinto dall' animale dello stesso uo-
» mo. Chi non sa la massima volgare dei
» logici, che l' intelletto può, per una sem-
» plice precisione separare cose identiche
» fra di esse, cioè concependo il suo ogget-
» to per rapporto ad un certo attributo,
» senza concepire un altro attributo identico

» realmente con quello, che egli concepisce?

» Quell' indifferenza, che dicono aver
» l' anima ad esistere, e a non esistere,
» non prova altra cosa, se non che Dio è
» un agente libero, e che è stato un tempo
» indifferente a creare, o a non creare; donde
» sembra, che prima della produzione
» attuale della cosa, l' essenza era un puro
» nulla, e che grandemente s' ingannano
» coloro, che concepiscono le cose, le quali
» passano dallo stato di possibilità allo
» stato di esistenza, come esseri tanto nello
» stato da cui escono, che in quello in cui
» vanno. Se vogliamo parlare esattamente,
» bisogna dire non già che l' essenza delle
» cose sia indifferente ad esistere; ma che
» Dio è indifferente a creare o a non creare
» la tal cosa.

» Si vede evidentemente, che l' assioma,
l' essenze delle cose sono eterne, è
» falso, se esso significa, che l' essenze delle
» cose hanno avuto sin dall' eternità un
» essere reale fuori dell' intendimento, e
» della potenza di Dio. Perchè tutti i cristiani
» confessano, che Dio solo esiste sin
» dall' eternità. In questo senso non solamente
» l' essenze delle cose sono eterne,
» ma eziandio l' esistenze, essendo anche
» queste l' oggetto dell' intelligenza, e della
» potenza di Dio.

» Egli non bisogna dire, che questa
» proposizione, per esempio, *l' uomo è un*

» *animal ragionevole* è di un eterna verità ; » e che per conseguenza l' essenza dell' uo» mo è eterna. Poichè oltre che questa pro» posizione non sembra esser vera di un' e» terna verità, perchè una delle sue parti, » cioè *l' uomo è*, la quale è il fondamento » di tutta la proposizione, è falsa, io osser» vo ancora, che le proposizioni, le quali » si dicono, essere di un' eterna verità, im» portano solamente, che vi ha tanta con» nessione fra il soggetto e l' attributo, che » posto l' uno si pone necessariamente l' al» tro. (*a*)

§. 86. Abbiamo detto, che lo spirito umano è nella necessità di unire con sintesi di connessione alcune sue idee ; e che egli non può non unirle. I metafisici hanno trasportato questa necessità del nostro spirito al di fuori, l' hanno effettuata ; e su di questo equivoco hanno appoggiato molte loro dottrine : la necessità assoluta è divenuta un non so che di oggettivo in se, ed il fondamento primitivo degli esseri tutti. L' esistenza dell' essere necessario, hanno eglino detto, dee avere la sua ragion sufficiente nell' essenza di questo essere. L' essenza è assolutamente necessaria ; e gli attributi, per-

(a) *Bayle metaf. gen. cap. 2.°*

chè hanno la loro ragiòn sufficiente nell' essenza, sono ancora assolutamente necessarj: questa necessità assoluta per lo appunto è il fondamento, o la ragion sufficiente della esistenza di Dio. Ascoltiamo il Sig. *Clarke*:
» Esistere *per se stesso* significa esistere in
» virtù di una necessità assoluta, originaria-
» mente inerente nella natura stessa della
» cosa, che esiste. Questa necessità dee es-
» sere antecedente alla esistenza dello stesso
» essere; non già di un' anteriorità di tem-
» po, poichè egli è eterno, ma solamente
» nell' ordine naturale delle nostre idee, e
» secondo la nostra maniera di concepire.
» Io mi spiego, e dico, che questa neces-
» sità non dee mica essere riguardata come
» una semplice conseguenza della supposizio-
» ne dell' esistenza di un tal essere, (per-
» chè allora la necessità non sarebbe assolu-
» ta, e non potrebbe affatto essere il fonda-
» mento dell' esistenza di alcuna cosa quale
» che siasi) egli bisogna concepirla al con-
» trario antecedentemente a questa supposi-
» zione (*a*). »

Confesso, che un tal linguaggio mi sembra assurdo, e vôto di senso. Si dice, che

---

(a) *Clarke demonstration de l' existence de Dieu cap.* 17.

l' esistenza di Dio è la conseguenza della *necessità assoluta*. Ma tralasciando, che questa espressione qui non ci presenta alcuna nozione, di modo che non sappiamo, che cosa si vuole che preceda, e che sia il fondamento dell' esistenza eterna, domando: questa *necessità assoluta* è ella un' esistenza, o pure non è un' esistenza? Se essa è un' esistenza, l' esistenza di Dio sarà dipendente da questa esistenza detta *necessità assoluta*; l' esistenza di Dio sarà, in conseguenza, un' esistenza condizionale, e Dio non sarà il primo ente. Dippiù, questa necessità assoluta, essendo un' esistenza, dee a vicenda per la stessa ragione avere un fondamento, che la preceda; quale sarà questo mai? Se poi la necessità assoluta non è un'esistenza, sarà un niente; ed allora il niente sarà il fondamento dell' esistenza eterna; qual contradizione maggiore di questa?

» Alcuni autori han preteso, che la » causa prima non avendo, e non potendo » avere alcuna cosa avanti di lei, dee per » assoluta necessità esistere assolutamente sen» za causa, e che così è perdere il tempo » il proporsi di cercare i fondamenti, o le » ragioni della sua esistenza. Io convengo, » che non può esservi essere esistente prima » della causa prima, da cui la causa prima » abbia ricevuto l' esistenza. Ciò è eviden» te. Ma dire, che originariamente, assolu-

» tamente, ed antecedentemente ad ogni sup-
» posizione di esistenza, non vi ha nè fon-
» damento, nè ragione necessaria dell' esi-
» stenza della causa prima, piuttosto che
» della sua non esistenza; dire, che si può
» affermare veramente della causa prima,
» che ella esiste senza fondamento, nè ra-
» gione qualunque della sua esistenza, è
» ciò un assurdo. Perchè seguirebbe inevita-
» bilmente da ciò, esser possibile, che la
» causa prima cessi ancora di esistere senza
» fondamento, nè ragione di questa cessa-
» zione (a). »

Quanto è difficile il rompere certe viziose associazioni! Se voi, dico a *Clarke*, ammettete, che avanti qualunque supposizione di esistenza, vi dee essere una ragione necessaria dell' esistenza della causa prima, ammettete evidentemente, che questa ragione necessaria è un nulla, il che è una manifesta contradizione ne' termini. Lungi di essere un assurdo il pensare, che la causa prima non abbia una ragione precedente della sua esistenza, è al contrario un assurdo il pensare altrimenti; poichè porre una ragione precedente dell' esistenza della causa prima è porre, che questa causa sia prima

(a) *Id. op. cit. loc. cit.*

e seconda insieme, il che se non è un' evidente contradizione, qual altro pensiere lo sarà mai? Non vi ha bisogno alcuno di porre questa chimerica ragione dell' esistenza della causa prima, per concepire come assurdo l' annientamento di questa causa: basta il riflettere, che questa proposizione: *ciò che è non è*, è assurda. Ora l' esistenza assoluta è appunto *ciò che è*: *qui est*.

» Poichè la ragione o il fondamento del» l' esistenza, piuttosto che della non esi» stenza dell' essere, che non riceve la sua » esistenza da alcun' altra cosa fuor di lui, » dee necessariamente essere in se stesso: e » poichè vi ha della contradizione a suppor» re, che la sua propria volontà è la ragio» ne della sua esistenza, come causa efficien» te, bisogna che l' assoluta necessità (*cioè* » *la stessa necessità, che è la causa del*» *la proporzione immutabile fra questi due* » *numeri 2 e 4*), bisogna, dico io, che » questa necessità sia come causa formale il » fondamento di questa esistenza (*a*). »

Il passo racchiuso nella parentesi dimostra l' origine dell' illusione del Sig. *Clarke*. L' assoluta necessità, di cui egli parla, è della stessa natura dell' assoluta necessità del-

---

(a) *Id. op. cit. fragment d' une lettre.*

la ragione, o sia della relazione fra 2 e 4; ma questa relazione e la sua necessità assoluta non sono che logiche; è la necessità che ha lo spirito di riguardare il 2 come la metà del 4. Voi dunque, dico a *Clarke*, trasportate una semplice legge del nostro pensiere in una cosa reale fuori del pensiere. Questa assoluta necessità fuori del pensiere è un bel nulla.

La ragione fra 2 e 4 e sempre la stessa in qualunque luogo, ed in qualunque tempo. Ciò vale quanto dire, che lo spirito umano, e qualunque spirito dotato della facoltà di comparare, in qualunque luogo, ed in qualunque tempo paragonerà 2 a 4, troverà, che il 2 è la metà di 4. Per tal ragione si dice, che nelle verità necessarie si prescinde dalle circostanze di luogo, e di tempo. Intanto questa legge del pensiero umano, personificata da *Clarke*, diviene per lui il fondamento della prova dell' eternità e dell' immensità di Dio. Egli scrive così: » Io » ho fatto vedere, che esistere per se stesso » è esistere in virtù di una necessità as» soluta, essenziale e naturale. Or questa » necessità essendo a tutti i riguardi assolu» ta, e non dipendendo da alcuna causa e» sterna, è evidente, che essa è di una » maniera inalterabile la stessa per tutto co» sì bene che sempre . . . In effetto una ne» cessità assoluta in se stessa non ha rela-

» zione nè al tempo, nè al luogo, nè ad
» alcun' altra cosa quale che siasi. Per con-
» seguenza tutto ciò che esiste in virtù di
» una necessità assoluta in se stessa, dee ne-
» cessariamente essere infinito ed eterno. (*a*)

» Allorchè la causa dell' esistenza non
» è mica limitata ad un luogo particolare,
» nel quale solamente ella opera, esistere
» semplicemente, ed esistere in ogni luogo,
» sono una sola e medesima cosa. Dire che
» due e quattro hanno insieme una certa ra-
» gione, e dire che essi hanno dappertutto
» questa stessa ragione, è dire precisamente
» la stessa cosa. (*b*)

I metafisici hanno dunque trasformato le semplici leggi logiche del nostro pensiere in leggi reali delle cose in se. I pagani hanno personificato il destino, i metafisici la *necessità assoluta*.

§. 87. Continuando l' Ontologia a darci la pretesa scienza dell' Essere, si occupa della sostanza, della modificazione, della natura, della forza ec. Su le quali nozioni conviene ascoltare il Sig. *Wolfio*: questi scrive: » L' Essere in quanto si considera come
» avendo l' Essenza, ed oltre di essa come

(a) *Id. op. cit. cap. VII.*
(b) *Id. op. cit. fragment. cit.*

» capace di avere altre cose si dice *sogget-*
» *to*. Quelle altre cose poi, le quali seguo-
» no l' essenza, e che sono o attributi, o
» modi, si chiamano *aggiunti*.

» Il soggetto è determinato per gli es-
» senziali, co' quali si rende capace degli
» attributi, e de' modi.

» Il cambiamento di ogni cosa che du-
» ra consiste nella variazione de' modi.

» La variazione de' modi, cioè la suc-
» cessione di un modo in luogo di un' altro
» da se diverso, lo chiamiamo *modificazio-*
» *ne della cosa*. Il soggetto durabile e mo-
» dificabile si dice *sostanza*. L' Ente poi
» che non è modificabile si chiama *acciden-*
» *te*. Poichè nel soggetto durabile vi sono
» alcune determinazioni costanti, le quali
» rimangono sempre le stesse, mentre altre
» determinazioni nello stesso soggetto, sia
» continuamente, sia per intervalli, si cam-
» biano; nel soggetto modificabile poi vi so-
» no successivamente altre ed altre determi-
» nazioni, ed in conseguenza determinazioni
» variabili; *la sostanza è il soggetto di*
» *determinazioni intrinseche costanti*, *e va-*
» *riabili*.

» *La sostanza è il soggetto*, *a cui so-*
» *no inerenti gli stessi essenziali*, *e gli*
» *stessi attributi*, *mentre i modi variano*
» *successivamente*.

» Niente è più noto dall' essersi, nella

» filosofia Aristotelica-scolastica, definita la
» sostanza, per un ente che sussiste per se,
» e sostiene gli accidenti. Ma in questa defi-
» nizione sembrò oscuro, che cosa sia sussi-
» stere per se, e che cosa sia sostenere gli
» accidenti . . . Poichè gli scolastici afferma-
» no, che l' Ente sussiste per se, in quan-
» to non è in un altro come in un soggetto,
» l' accidente poi pronunciano di esistere in
» un altro come in un soggetto, segue, che
» essi riguardano la sussistenza come un mo-
» do di esistere, e che perciò distinguono
» il modo di esistere della sostanza dal mo-
» do di esistere dell' Accidente. Giudicando
» poi gli scolastici, che il modo di esistere
» degli accidenti ci sia più noto del modo
» di esistere della sostanza, rimuovono da
» questa il modo di esistere degli accidenti.
» Ora se noi vogliamo piuttosto istruirci per
» mezzo delle cose, che per mezzo delle pa-
» role degli Autori, le quali si riferiscono
» a nozioni confuse, dobbiamo esaminare
» qual differenza passi fra il modo di esiste-
» re degli accidenti, ed il modo di esistere
» delle sostanze, o sia fra il modo di esiste-
» re di quelle cose, che concepiamo negli
» enti osservabili. Dalle cose antecedenti co-
» sta, che tutto ciò che è nell' ente si de-
» ve porre o fra gli essenziali, o fra gli at-
» tributi, o fra i modi. Ora fra queste cose
» passa questa differenza, che non può darsi

» alcuna ragione intrinseca, perchè vi sieno,
» o vi possano essere gli essenziali; ma che
» si dia poi la ragione, perchè vi sieno gli
» attributi, ed i modi, cioè si dia ne' soli
» essenziali la ragione dell' esistenza degli at-
» tributi; la ragione poi dell' esistenza dei
» modi si dia negli essenziali ed in altri mo-
» di antecedenti, o pure negli essenziali ed
» in altri enti diversi da quello in cui i mo-
» di si trovano. Le cose dunque, che noi
» possiamo distinguere nell' ente, differisco-
» no riguardo al modo di esistere, in modo
» tale che alcune possono esistere non pre-
» supposte altre cose; altre non possono esi-
» stere, se non che presupposte altre cose,
» sia che queste cose determinanti, come
» avviene ne' modi, preesistano attualmente,
» sia che si concepiscano solamente come
» preesistenti, come avviene negli attributi.
» Ora l' ente in quanto si considera come
» avendo l' essenza, ed inoltre come capace
» di altre cose, si dice soggetto, e siccome
» l' ente non può esistere, supponendosi privo
» di tutte le determinazioni, *gli essenziali*
» *costituiscono lo stesso soggetto, poichè*
» *prima degli essenziali non ci è permes-*
» *so di concepire alcuna cosa nell' ente*;
» *ed in quanto per gli essenziali è deter-*
» *minata insieme l' esistenza degli attribu-*
» *ti, e la possibilità de' modi, s' intende*
» *di essere inerente allo stesso soggetto la*

» *capacità di ricevere più cose. È perciò* » *evidente, che l' ente sussiste per se, in* » *quanto ha l' essenza, per la quale è co-* » *stituito soggetto atto a ricevere altre co-* » *se. Dal che segue ancora, che la so-* » *stanzialità si confonde spesso coll' essen-* » *za: sebbene la nozione di sostanza ag-* » *giunga all' essenza il modo di esistere* » *diverso dal modo di esistere degli acci-* » *denti, siccome la nozione di soggetto* » *aggiunge la compatibilità della coesi-* » *stenza delle altre cose.*

» Quindi se unite insieme la nozione » dell' essenza, la compatibilità della coesi- » stenza di altre cose, e l' indipendente e- » sistenza delle altre cose che insieme vi so- » no; avrete certamente quelle nozioni, le » quali si trovano nella nozione confusa de- » gli Aristotelici-scolastici, con cui si rap- » presentano la sostanza come un ente, che » per-se sussiste. Difatto la sostanza sussiste » per se, in quanto l' essenza può esistere » in modo, che non abbia bisogno di al- » cun' altra cosa preesistente, o che come » preesistente si concepisca. Inoltre è da ciò » evidente: che cosa significano queste pa- » role allegoricamente pronunciate. Le so- » stanze stanno di sotto agli accidenti, o so- » stengono gli accidenti, come se le sostan- » ze sieno a guisa di sostegni, a cui si ap- » poggiano gli accidenti. Certamente con

» queste parole si denota la dipendenza del-
» l' attualità de' modi, e degli attributi dal-
» l' essenza dell' ente, colla qual dipenden-
» za il modo di esistere degli accidenti si
» rende diverso dal modo di esistere del-
» l' essenza (*a*). »

I passi, che ho trascritti mi offrono il motivo di osservazioni importanti, per l' analisi delle nostre nozioni. Spesso ho domandato a me stesso: i vocaboli *essenza*, *essere*, *soggetto*, *sostanza* indicano essi cose in se diverse? I metafisici mi presentano espressioni tali, da farmi sospettare, che essi vogliano denotare cose in se distinte.
» L' essenza è la forma intrinseca della cosa
» per cui la cosa è tale piuttosto che un' al-
» tra (*b*). »

È questa la definizione dell' essenza, che ci dà l' abate *Genovesi*. L' essenza sembra qui distinta dalla cosa, ed essere inerente alla cosa: da ciò segue, che la cosa è il soggetto dell' essenza, il che è falso. Ponendo l' ente A si pone l' ente A, e non è necessario porre un' altra entità per cui A sia precisamente A e non B. Questa entità sarebbe o identica con A, o diversa, se i-

---

(a) *Wolfio Ontol.* §. 711, 703, 704, 768. *sino al* 771.
(b) *Metaf. lat. t.* 1. *cap.* 3 *def.* XXVII.

dentica si raddoppierebbe la difficoltà, se diversa come un' entità diversa da A farebbe, che A fosse A e non B?

» L' essenza è un' idea astratta, la quale si distingue dallo ente colla sola ragione. Poichè nè l' ente è nell' essenza, nè l' essenza è nell' ente come in un soggetto, nè possono separarsi; ma spesso omessa la considerazione dell' ente, in quanto è un' idea nniversale, che è comune a molte cose inferiori; per astrazione contempliamo ciò per cui l' ente è costituito; cioè contempliamo la natura dell' ente in generale, o l' istesso ente senza riguardo alle cose inferiori (*a*). »

L' essenza di un essere è dunque perfettamente lo stesso essere; e questi vocaboli *essenza* ed *essere* significano la stessa cosa, come i vocaboli di *umanità*, e di *uomo*: se pure non si vuole, che il secondo denota una certa relazione agl' individui compresi nella spezie; laddove il primo prescinde da questa relazione.

Baumeistero scrive: » Un medesimo ente » può esser considerato sotto diversi riguardi. » Questi diversi riguardi inferiscono in uno » e medesimo ente ancora un' essenza di-

(a) *Le Cler. Ontol. c.* 17. *n.* 2.

» versa . Prendete , per cagion di esempio ,
» l' uomo, potrete considerarlo come anima-
» le ; sotto un tal riguardo ha egli un' es-
» senza particolare ; potrete considerarlo come
» uomo , e sotto tal riguardo ha un' altra
» essenza : potrete rappresentarvelo come crea-
» tura , ed è così necessaria una nuova es-
» senza : finalmente potrete considerarlo co-
» me ente, e sotto tal riguardo non ha quel-
» l' essenza , che ha come uomo , come
» animale , come creatura ec. (*a*)

Ma , soggiungo io , bisogna guardarsi bene , di effettuare queste astrazioni : non bisogna mica credere , che in un individuo l' essenza della specie sia distinta da quella del-l' individuo e da quella del genere, con una distinzione oggettiva, oltre di una distinzione logica. I generi e le spezie non esistono, se non che nel solo intelletto ; e non sono se non che nozioni generali. Lo spirito, per la formazione delle specie, e de' generi, dee separare ciò che non è realmente separabile. La separazione delle determinazioni , che costituiscono una idea di specie dalle determinazioni , che la rendono un' idee d' individuo non è , e non può essere , se non che una separazione meramente intellettuale , che non può aver esi-

(a) *Baumeistero Ontolog.* §. 68.

stenza al di fuori dello spirito. Nulla d' indeterminato può esistere; come dunque supporre in un individuo tante essenze delle diverse classi, a cui si riferisce? È assurdo, per cagion di esempio, di pensare, che il mio spirito abbia un' essenza, che lo costituisce *essere semplice*, un' altra, che lo costituisce *essere semplice sensitivo*, un' altra, che lo costituisce *spirito umano*, ed un' altra finalmente, che lo costituisce il *mio spirito particolare*. Il mio spirito è la stessa cosa dell' essenza del mio spirito, e questa essenza è il mio essere particolare, semplice, ed indivisibile. È questa una osservazione molto importante.

Inoltre il vocabolo di *soggetto*, secondo *Wolfio*, esprime l' essenza come capace di altri aggiunti. Ma questa capacità non suppone altra entità fuori di quella dell' essenza. Finalmente il vocabolo di *sostanza*, secondo lo stesso metafisico, esprime l' indipendenza intrinseca dell' essenza da qualunque altra determinazione dell' ente, cioè esprime la *sussistenza*; ma questa sussistenza si pone ponendo l' essenza, nè l' essenza è *sussistente* per una forma diversa da se stessa. I vocaboli dunque, io concludo, di *Essenza*, *Essere*, *Soggetto*, *Sostanza* non esprimono se non che lo stesso oggetto colle diverse vedute dello spirito su lo stesso.

» Egli bisogna dire, che i generi non

» sono limitati alle specie, se non che dal » lato dell' intendimento, e che per conse» guenza allora che l' *Essere* è limitato a » Dio, alla creatura, alla sostanza, all' ac» cidente, questa contrazione non si fa mica » per l' aggiunzione di qualche entità a quel» la, che corrisponde al concetto formale di » *Essere*, ma per l' aggiunzione di un con» cetto ad un concetto, poichè nell' ogget» to stesso, la stessa entità, che è *Essere* » è ancora, sostanza, corpo, o spirito, fi» nita, o infinita, indipendente ec. (*a*)

§. 88. Secondo il Sig. *Wolfio* ciascuno essenziale non è determinato dagli altri, e può sussistere indipendentemente dagli altri. L' esempio stesso del triangolo lo prova; poichè ciascun lato sussiste da se, e non accede necessariamente agli altri due lati. Ma se la cosa è così non si richiede alcuna unione di essenziali, per costituire un soggetto; anzi è impossibile, che più essenziali costituiscano un soggetto unico. L' errore degli Ontologi consiste nel trasportare il modo della formazione delle nostre idee geometriche, e di altre idee astratte complesse alle cose in se. L' unione di tre lati mi è necessaria per formarmi l' idea del triangolo; è dunque, si

(a) *Bayle metaf. gen.* 1. *p. cap.* 1.

è concluso, necessaria l' unione di alcuni essenziali, per costituire l' Essere. Ma gli Ontologi avrebbero dovuto tener presente il principio di contradizione, che eglino pretendono di aver posto per base di tutte le verità necessarie: eglino avrebbero dovuto imporsi la legge rigorosa, di paragonare esattamente le loro dottrine, per non trovarsi in contradizione con se stessi; intanto questa legge da loro stabilita in teorica è sovvente violata in pratica. Questi stessi metafisici, che ci parlano di questa unione di essenziali, c' insegnano insieme la semplicità della sostanza: » *Non si possono dare altre so-*
» *stanze, se non che le semplici, e gli*
» *enti composti sono aggregati di sostan-*
» *ze.* (*a*)

Or come, io dico, sarebbe semplice l' unione di più cose sussistenti? Quella unione dunque di più essenziali per costituire l' *Essere*, è in contradizione colla dottrina della semplicità della sostanza.

Un altra contradizione simile ritrovo in alcuni metafisici difensori della semplicità della sostanza; si questiona se i primi componenti de' corpi sieno semplici, o pure estesi: *Leibnizio* si dichiara per i semplici,

---

(a) *Wolfio Ont.* §. 793.

ed il nostro *Genovesi* abbraccia questa dottrina. Da ciò segue, che l' estensione non è una realtà, ma un fenomeno come i colori; e questa illazione è anche adottata da' difensori delle monadi. Dopo di ciò chi non rimarrebbe sorpreso leggendo queste due proposizioni dell' abate *Genovesi*.

» Prop. XXXVIII. La sostanza eziandio » fatta non può essere, se non che semplice.

» Prop. CV. L' estensione non è sostan» za, ma è o un modo, o un attributo » della sostanza. (*a*)

Se l' estensione, io dico, è un modo o un attributo della sostanza, la sostanza è estesa e non semplice; le due proposizioni dunque sono evidentemente contradittorie. Questa contradizione è più sorprendente leggendo la dimostrazione della proposizione in ultimo luogo enunciata: » La sostanza non » dipende intrinsecamente da un' altra; ma » costa per se in modo tale, che è il primo » soggetto di ciò che è o si fa. Non può » perciò essere un ente composto di quelle » cose, che si distinguono realmente, e so» no separabili, ma dee essere fisicamente » semplice. Ora quando dico estensione, se » non dico un' estensione solamente imma-

(a) *Genovesi metaf. lat.* 1. *par.*

» ginaria, qual è quella che concepiscono i
» geometri, dico insieme *qualche esteso*,
» una *cosa estesa*, di cui è necessario, che
» vi sia qualche soggetto, poichè non si dà
» estensione del nulla. In conseguenza l' e-
» stensione dipende intrinsecamente da una
» cosa, di cui è estensione; e perciò è o
» modo o attributo della cosa o di qualche
» sostanza.

Si conviene in questa dimostrazione, che la sostanza è semplice, e che l' estensione è composta; dal che si deduce, che l' estensione non è una sostanza. Ma dicendo, che l' estensione è un modo, o un attributo della sostanza, si dice che la sostanza è estesa, il che vale quanto dire, che la sostanza è composta; si afferma dunque insieme la semplicità, e la composizione della sostanza, il che è un' evidente contradizione.

Se la sostanza è semplice, l' estensione non ha se non che un' esistenza apparente o fenomenica; ed allora la questione si dee porre a questo modo: *Concepiamo noi l' estensione come un soggetto, o come un aggiunto del soggetto?*

Genovesi non è il primo autore di questa contradizione: essa si trova in *Leibnizio*: questo filosofo esamina, in un opuscolo a forma di dialogo, il parere di *Malebranche*, il quale riguarda l' estensione come una sostanza: Filaleto, che critica la dottrina ma-

lebranchiana, dice: » L' estensione ha bi-
» sogno di un seggetto, essa è qualche co-
» sa di relativo a questo soggetto. Essa sup-
» pone ancora qualche cosa anteriore in que-
» sto soggetto. Essa suppone qualche quali-
» tà, qualche attributo, qualche natura in
» questo soggetto, che si estende. Si span-
» de col soggetto, si continua. L' estensio-
» ne è la diffusione di questa qualità, o na-
» tura: per esempio, nel latte vi ha un' e-
» stensione o diffusione della bianchezza:
» nel diamante un' estensione o diffusione
» della durezza, nel corpo in generale una
» estensione o diffusione dell' antitipia o del-
» la materialità. Vedete perciò, che vi ha
» nel corpo qualche cosa anteriore all' esten-
» sione.

Poco dopo lo stesso Filaleto soggiunge:
» Vi ha un gran motivo di dubitare, se
» Dio abbia fatto altre cose oltre delle mo-
» nadi o delle sostanze senza estensione, e
» se i corpi sieno altra cosa che *i fenomeni*
» *risultanti da queste sostanze*. Il mio ami-
» co, di cui vi ho riferito i sentimenti
» (Leibnizio) dimostra abbastanza, che egli
» inclina da questo lato, allora che riduce
» tutto alle monadi, o alle sostanze sempli-
» ci, ed alle loro modificazioni, co' feno-
» meni che ne risultano, la cui realtà è mo-
» strata dal loro legame, che li distingue
» da' sogni.

Nella lettera poi al Sig. Remond *Leibnizio* scrive : » Quanto all' estensione si » può dire , che essa non è una maniera di » essere della materia , nè intanto una so- » stanza. Che cosa è dunque ? Io rispondo , » che essa è un attributo delle sostanze , e » che vi ha molta differenza fra gli attributi » e le maniere di essere (i modi). (*a*)

Che ! La sostanza è senza estensione , e l' estensione è insieme l' attributo della sostanza ! Qual contradizione ! Ma non concepiamo noi forse l' estensione come il soggetto di tutto ciò , che conosciamo ne' corpi ? Che cosa è per me un certo globo , se non che un' estensione figurata , cioè rotonda , solida , impenetrabile , pesante ec. ? Io dunque concepisco l' estensione di questo globo come il soggetto di una data figura , di una data resistenza , di un dato peso ec.

L' estensione si concepisce come il soggetto di tutte le qualità sensibili del corpo ; e perciò come una sostanza , ma sarebbe un errore il concludere dal nostro modo di concepire altra cosa in se, e dire assolutamente : *l' estensione è una sostanza* : o pure dire al contrario : *l' estensione è un modo* , *o un attributo della sostanza.* Tutte e due que-

---

(a) *Recueil des diverses pieces t. 2.*

ste proposizioni suppongono, che l' estensione sia una realtà in se. Bisogna limitarsi a dire: *l' estensione si mostra a noi come una sostanza*. Osservo, che *Wolfio* ha evitato la contradizione, in cui mi è sembrato di esser caduto il gran *Leibnizio*. Chiama *Wolfio* la materia un fenomeno *sostanziato*. La materia, egli dice, è l' esteso dotato della forza d' inerzia, e la materia si mostra a noi come un soggetto che dura, e che è modificabile; e perciò come una sostanza; ma essendo la sostanza semplice, l' estensione è un fenomeno; e perciò non può dirsi che la materia sia una sostanza; la materia è, in conseguenza, un fenomeno che ci apparisce a guisa di sostanza; e che per tal ragione può chiamarsi *fenomeno sostanziato*. (a)

§. 89. Ma ritorniamo al punto, donde siamo partiti. I filosofi, che han cercato, di definir la sostanza si son trovati in grande imbarazzo. I dotti hanno osservato, che la definizione cartesiana della sostanza è stato il principio su di cui *Spinosa* edificò il suo panteismo. I metafisici posteriori, che han voluto guardarsi dal panteismo, e che insieme han continuato a voler definire la so-

---

(a) *Wolfio*, *Cosmol.* §. 300.

stanza, non ci han dato della sostanza una definizione soddisfacente, che fosse evidentemente diversa da quella di *Spinosa*. L' errore è derivato dal falso metodo di procedere in siffatte ricerche. Invece di far l' analisi del sentimento del proprio essere, e di partire da' dati, che ne sono il risultamento, si è presa la strada di creare gli esseri, come il Geometra crea le idee astratte delle figure. Non è certamente inutile il trattenerci alquanto su i pensamenti de' filosofi in questo punto fondamentale di un' Ideologia esatta, e non superficiale.

Cartesio scrive: » Allora che noi concepiamo la sostanza, concepiamo solamente » una cosa, che esiste in tal maniera, in » cui non ha bisogno, se non che di se stes» sa per esistere. In ciò può esservi dell' o» scurità riguardo alla spiegazione di questa » espressione, *non aver bisogno se non che* » *di se stessa per esistere*; perchè propria» mente parlando non vi è che il solo Dio, » che sia tale, e non vi è alcuna cosa crea» ta, la quale possa esistere un solo momen» to, senza esser sostenuta, e conservata » dalla sua potenza. La scuola ha perciò » avuto ragione di dire, che il nome di so» stanza non è mica *univoco* a riguardo di » Dio, e delle creature, cioè, che non vi » ha alcuna significazione di questo vocabo» lo concepita distintamente, la quale con-

» venga a Dio, ed alle creature. Ma perchè, » tra le cose create, alcune sono di tal na» tura, che non possono esistere senza di » alcune altre, noi le distinguiamo da quel» le, che non hanno bisogno, se non che » del concorso ordinario di Dio, nominando » queste, sostanze, e quelle qualità o attri» buti di queste sostanze.

Ma, disse *Spinosa*, allora che si tratta di risolvere il problema generatore degli esseri, bisogna mettere a parte qualunque supposizione, come è quella dell' esistenza degli esseri creati, trasportarsi al di là dell' esistenza delle cose, per vederla nascere, e partire da alcune prime nozioni chiare, che non ne suppongano altre. Tale è la nozione della sostanza. Questa nozione, secondo l' insegnamento di *Cartesio*, è la nozione di ciò che non ha bisogno di alcuna cosa per esistere. La sostanza dunque esiste per se stessa; e tutto ciò che non esiste per se stesso non può essere, se non che modo della sostanza.

Cartesio segue: » La nozione che ab» biamo della sostanza creata si riferisce nel» la stessa maniera a tutte, cioè a quelle » che sono immateriali, ed a quelle che so» no materiali: perchè basta solamente, ac» ciò potessimo intendere, che sono sostan» ze, il percepirsi da noi poter esse esistere » senza l' aiuto di alcuna cosa creata: ma » quando è questione di sapere, se qualche-

» duna di queste sostanze esiste con verità; » cioè se essa è al presente nel mondo, non » basta che esista in questo modo, per fare » che noi la percepissimo: perchè ciò solo » nulla ci discovre, che ecciti qualche cono- » scenza particolare nel nostro pensiere, bi- » sogna che oltre di ciò abbia alcuni at- » tributi, che noi potessimo osservare, e non » ve ne ha alcuno, il quale non sia suffi- » ciente per questo effetto, poichè una del- » le nostre nozioni comuni è, che il niente » non può avere attributi o proprietà o qua- » lità; perciò se s' incontra qualche attribu- » to, si ha ragione di concludere, che esso » è l' attributo di qualche sostanza, e che » questa sostanza esiste.

» Ma sebbene ciascuno attributo sia suf- » ficiente, per far conoscere la sostanza, pur- » tuttavia ve ne ha uno in ciascheduna, che » costituisce la natura e l' essenza di essa, » e dal quale tutti gli altri dipendono, cioè » l' estensione in lunghezza, larghezza, e » profondità costituisce la natura della so- » stanza corporale; ed il pensiere costituisce » la natura della sostanza che pensa. Per- » ché tutto ciò, che altronde si può attri- » buire al corpo presuppone dell' estensione, » e non è che una dipendenza di ciò che è » esteso; similmente tutte le proprietà, che » troviamo nella cosa che pensa non sono,

» se non che differenti maniere di pensa-
» re. (*a*)

L' attributo, che secondo *Cartesio* costituisce l' essenza di una spezie di sostanza, è lo stesso che l' essenza della sostanza stessa, e l' essenza della sostanza di cui parliamo è la stessa cosa della sostanza. Ciò si confessa da *Cartesio* nel §. 63. dell' opera citata colle seguenti parole: » Noi possiamo » considerare il pensiere e l' estensione co- » me le cose principali, che costituiscono la » natura della sostanza intelligente, e cor- » porale, ed allora noi non dobbiamo pun- » to concepirle altrimenti, se non che come » la *sostanza stessa che pensa*, *e che è* » *estesa*; *cioè come l' anima ed il corpo*. » Perché in questa maniera li conosciamo » molto chiaramente e molto distintamente.

Quindi tutti i cartesiani han riguardato l' estensione come una sostanza, ed il pensiere attuale come una sostanza: » L' esten- » sione non è già la maniera di un essere; » essa è dunque un essere. (*b*)

(a) *Cartesio de' principj della filosofia* 1. *par.* §. 51, 52, 53.

(b) *Malebranche ricerca della verità lib.* 3. *c.* 8. *vedete anche Bayle dissertaz. dell' essenza de' corpi tom.* IV. *des oeuvres diverses.*

Riguardo al pensiere attuale, che i cartesiani riguardano come una sostanza, trascrivo quì un luogo di *Plouquet*, che può somministrarci l' occasione d' importanti osservazioni : » Cartesio dopo un severo esame » di se stesso non iscovrì altra cosa, se non » che pensava, ch' era un essere pensante, » la cui essenza era il pensiere : tutti i suoi » discepoli l' hanno seguìto su questo pun- » to; divisi bensì su la qualità del pensie- » re, che forma l' essenza dell' anima, si » riuniscono tutti a far consistere l' essenza » dell' anima nel pensiere : or che cosa è » l' essenza di una cosa, se non che questa » cosa medesima ? Ascoltiamo su di ciò un » celebre cartesiano : *dopo di aver ricono- » sciuto, che io sono, che io esisto, po- » trei facilmente scoprire ciò che sono. Il » dubbio e la certezza sono proprietà, che » io riconosco in me ; le proprietà non » possono esser concepite, nè possono esi- » stere fuori del soggetto a cui apparten- » gono, il dubbio, e la certezza non pos- » sono esistere, nè essere ricevute fuori » del pensiere; il pensiere è adunque il » soggetto dell' uno e dell' altra : poichè » io son quel, che dubito della certezza » di tutte le cose, e che son sicuro della » mia ; io sono dunque un pensiere, il » quale è il soggetto del dubbio e della » certezza, e questo è ciò che io cercava.*

» Regis ci oppone in seguito, che la » sua natura dee essere una cosa fissa e per» manente, ciò che non può convenire al pen» siere, e risponde: *io concepisco, che » la difficoltà nasce dall' esser la parola » pensiere equivoca; e che io me ne servo » indifferentemente per significare il pen» siere, che costituisce la mia natura, e » per dinotare le diverse maniere di esse» re di questo pensiere, ciò che è un er» rore massimo; poichè vi è questo diva» rio tra il pensiere, che costituisce la » mia natura, e quelli, i quali non sono, » se non che maniere di essere, che il » primo è un pensier fisso, e permanente, » e gli altri sono cangianti e passaggieri.*

» Questo filosofo vuole, che neppure » convenga dire, io sono una sostanza, che » pensa, poichè la sostanza in generale *è in» capace di azione, e di passione, senza » qualche attributo attualmente esistente, » il quale determini la sostanza a pensa» re; or questo attributo non è nè l' esten» sione, nè il pensiere in generale; resta » dunque, che questo attributo sia un pen» sier fisso, singolare, e determinato, il » quale sia il soggetto de' pensieri parti» colari, e che non differisca giammai da » se stesso, che in ragione delle diverse » modificazioni, che hanno luogo in esso.*

» Regis adunque non definisce una so-

» stanza pensante, ma un pensiere, che
» esiste in se stesso, e che è il soggetto
» delle diverse maniere di pensare. (*a*)

L' attributo, che costituisce l' essenza della sostanza, secondo *Cartesio* ed i discepoli di lui, è dunque la stessa cosa della sostanza. Per tal ragione *Spinosa* definì l' attributo nello stesso modo, in cui aveva definito la sostanza. Ma *Spinosa* non si accorse, che così il suo sistema dell' unità della sostanza diveniva contraditorio; poichè molti attributi di questa natura erano molte sostanze. Se l' estensione ed il pensiere si concepiscono per cose sussistenti, l' una e l'altro sono sostanze, e bisogna, in conseguenza, ammettere più sostanze nel mondo.

La scuola di *Leibnizio* osservò contro i cartesiani, che i corpi non sono sostanze, poichè dipendono dall' unione accidentale dei componenti. Ma quando cercò di determinare *a priori* la natura della sostanza con una definizione, non riuscì nel suo intento. Abbiamo veduto, che secondo *Wolfio* la sostanza è *ciò che nell' essere è determinante, senza esser determinato*. L' aggiunto o la qualità è *ciò che è determinato, e sup-*

(a) *Plouquet esame del fatalismo t. 2. sez. 3. cap. 3.*

pone un determinante. Ma, potrebbe soggiungere uno spinosista, l' esistenza condizionale è determinata dall' esistenza assoluta; l' esistenza condizionale non è dunque una sostanza, e non vi ha se non che la sola sostanza infinita: tutte le altre esistenze non sono, e non possono essere, se non che modi dell' esistenza assoluta. Io non saprei come si potrebbe rispondere a questa difficoltà. Si dirà forse, che la dipendenza dell' esistenza condizionale dall' esistenza assoluta è estrinseca, nell' atto che la dipendenza dell' accidente dalla sostanza è intrinseca. Ma ciò mi sembra, che sia un pronunciar vocaboli vôti di senso: la dipendenza dell' esistenza condizionale dall' esistenza assoluta può mai sostenersi, che sia una dipendenza estrinseca? La limitazione, la mutabilità son forse estrinseche alle creature? *Genovesi* scrive: » A » dipende necessariamente ed *intrinsecamen-* » *te* da B, se B sia necessario all' essenza » di A, come l' uomo dipende dalla mente, » e dal corpo, il triangolo da' tre lati, ed » ogni cosa da' suoi essenziali, A dipende » *estrinsecamente* da B, se B sia solamen- » te necessario all' esistenza di A, non già » alla sua essenza. Così il mondo dipende da » Dio, e tutti gli effetti dipendono dalle » proprie cause. (*a*)

(a) *Genov. op. cit. t.* 1. *cap.* 1. § *XV*, *e XVI*.

Ma con ciò mi sembrá, che nulla si dica. La mente unita al corpo è l'uomo stesso: il dire dunque, che l' uomo dipende intrinsecamente dalla mente e dal corpo è lo stesso che dire, l' uomo dipende intrinsecamente da se stesso. Similmente tre lati, due de' quali sieno maggiori del terzo, uniti in un certo modo, sono lo stesso triangolo; e generalmente l' Essenza, come abbiamo provato, è lo stesso essere, e l' esistenza non è mica distinta dall' essenza. Se per dipendenza intrinseca s' intende poi la dipendeuza dell' accidente dalla sostanza, e per dipendenza estrinseca quella di una sostanza da un' altra, come l' effetto dalla causa, la definizione è viziosa; poichè il definito entra nella definizione. Se l' esistenza condizionale è, per sua natura, esistenza condizionale, ella è per sua natura un' esistenza dipendente, ed è assurdo il riguardare questa dipendenza come estrinseca. Mi sembra dunque, che gli sforzi de' metafisici, per definir la sostanza, son vani.

Locke non è stato felice su la nozione della sostanza. » Confesso, che vi ha un' idea, » che sarebbe generalmente utile agli uomi- » ni di avere, perchè è il soggetto generale » de' loro discorsi, in cui fanno eglino en- » trar questa idea, come se effettivamente » la conoscessero: io voglio parlare dell' idea » della *sostanza*, che non abbiamo, nè pos-

» siamo avere per via di *sensazione*, o di
» *riflessione*. Se la natura si caricasse della
» cura di darci alcune idee, avremmo mo-
» tivo di sperare, che sarebbero quelle, che
» non possiamo punto acquistare noi stessi
» per mezzo dell' uso delle nostre facoltà.
» Ma vediamo al contrario, che per la ra-
» gione, che questa idea non ci viene per
» la stessa via delle altre idee, noi non la
» conosciamo affatto di una maniera distinta:
» di modo che il vocabolo di *sostanza* non
» importa altra cosa a nostro riguardo, se
» non che un certo soggetto indeterminato,
» che noi non conosciamo affatto, cioè qual-
» che cosa, di cui non abbiamo alcun' idea
» particolare, distinta e positiva, ma che
» riguardiamo come il *substratum* delle idee,
» che noi conosciamo. (*a*)

Condillac segue il filosofo inglese in questo punto. Questa dottrina è contraddittoria in se, e ripugna all' esperienza. Dire, che noi non abbiamo una nozione della sostanza, e dire che intendiamo per *sostanza* un certo soggetto indeterminato, è una contradizione, poichè significa, che noi abbiamo una nozione di un soggetto, e la nozione di soggetto è appunto la nozione di so-

(a) *Locke op. cit. lib.* I. *cap.* III. § 18.

stanza; nè giova il replicare, che non abbiamo della sostanza una nozione particolare, distinta e positiva; poichè non bisogna confondere l' esistenza di un' idea colla natura di questa idea. Inoltre dire, che non abbiamo una nozione della sostanza e dire insieme, che siamo obbligati di supporre un *substratum* alle qualità è una contradizione. La idea di qualità è un' idea relativa, e suppone quella di sostanza, riguardar qualche cosa come qualità, e non avere la nozione di un soggetto a cui la qualità appartiene è una contradizione. È poi falso, che la nozione di sostanza non è particolare, poichè il primo oggetto, che si riguarda come sostanza è l' *Io*. L' anonimo cartesiano, che ha combattuto *Locke*, ha fatto su questo punto una solida osservazione contro del filosofo inglese: » È falso, che noi non abbiamo mi-» ca un' idea chiara della *sostanza*. Per so-» stanza s' intende un fondo di essere che » rimane invariabilmente lo stesso, sia che » questa sostanza provi diverse modificazioni « successive, sia che non ne provi alcuna. » Io concepisco con chiarezza, che gli spi-» riti creati sono realmente sostanze; in ef-» fetto sebbene abbiano diverse modificazio-» ni, che periscono successivamente, io ve-» do distintamente, che al mezzo di queste » modificazioni passaggiere, e fuggitive, que-» sti spiriti conservano un fondo di essere,

» che resta invariabilmente lo stesso . . .
» Questa idea non è mica perfetta ; chi ne
» dubita ? Ma lo stato d' imperfezione , in
» cui si trova , non impedisce , che essa non
» sia abbastanza luminosa per guidarci nei
» nostri giudizj. (*a*)

Se i metafisici , de' quali abbiamo criticato le opinioni , avessero fatto attenzione , che la *sussistenza* è un dato della nostra coscienza , come lo è la *inerenza* ; e che le nozioni di queste due specie di esistenza son semplici , e perciò indefinibili ; eglino non avrebbero riempiute le loro pagine di tante illusioni. Non isdegnando di consultare la voce luminosa della coscienza , avrebbero detto : *Io sono un essere* , e vi sono in me de' *modi del mio. essere*. L' essere , ed il modo di essere son dunque due dati , che l' analisi del sentimento del me mi offre incontrastabilmente. Ciò vale quanto dire : due esistenze mi dà l' analisi di cui parliamo , l' *esistenza sussistente* , e l' *esistenza inerente*. Le nozioni di *esistenza* , *sussistenza*, *inerenza* , son semplici ; e perciò non definibili.

(a) *Traitè de la Nature de l' Ame ec. contre le systeme di Locke ec. t.* 1. *cap.* 4.

Ma gli Ontologi, invece di condursi con un metodo sperimentale, all' analisi delle nostre nozioni, hanno adottato il metodo *a priori*, e sintetico: eglino han creduto di formare gli esseri reali, come il geometra forma le figure geometriche; e sono stati il trastullo de' proprj concetti, e de' proprj vocaboli.

Da un' altra parte *Locke* e *Condillac*, i quali hanno sostituito con ragione l' Ideologia all' Ontologia, non hanno fatto un' analisi esatta del sentimento primitivo del *me*, dal qual fatto dee, per non traviarsi, partire la filosofia.

Rientrando nel mio *me* trovo, che sperimento diversi modi di essere, in alcuni de' quali io son passivo, ed in altri son attivo. Son perciò costretto, di ammettere nel *me* alcune potenze, sia di ricevere alcuni cambiamenti da agenti diversi dal *me*, sia di produrre io stesso in me alcuni dati modi. Queste potenze sono ciò, che io ho chiamato *facoltà dell' anima*. Io non ho altro mezzo di conoscere queste facoltà, se non che l' esperienza: io non posso dedurle *a priori* dalla essenza del *me*, perchè questa essenza mi è ignota. Io so, che sono un Essere, cioè una esistenza che sussiste, perchè sento questa *sussistenza*, perchè sento di essere un agente, ed un paziente; ma non so determinare in se che cosa sia questo *Io*, che

sussiste. Sento la sua indefinibile unità; e son costretto di riguardarlo come semplice.

Se potessi conoscere determinatamente il mio essere, vedrei come ponendo questo semplice essere, si pone quella varietà di potenze, che l' esperienza mi mostra. Ma ignorando ciò, non posso avere altra scienza dell' anima, se non che una scienza sperimentale, ed *a posteriori*. Una psicologia *a priori* non è permessa a' miei deboli lumi. Queste facoltà costanti, che sono nell' anima mia, possono chiamarsi se si vuole, *attributi*, o *proprietà*. Ma non supporrò, che vi sieno nell' anima tanti essenziali corrispondenti ciascuno a ciascuna di queste facoltà. Io non concepisco dunque nel mio *me*, se non che l' essere semplice che lo costituisce e che sussiste, ed i modi che variano, e si succedono, la sostanza, in breve, e le modificazioni.

§. 90. Ma queste modificazioni, ripiglia il Sig. *Wolfio*, debbono avere una ragion sufficiente della loro esistenza; se questa ragione è nel soggetto stesso che cambia, le modificazioni si dicono *azioni*, se fuori del soggetto si dicono *passioni*. Ora posta l' essenza, continua il Sig. *Wolfio*, si pone solamente la possibilità de' modi, ma non già la loro esistenza; per aver dunque quelli modi, che abbiam chiamato *azioni*, fa d' uopo porre nell' essere un principio efficiente di essi; questo principio può chiamarsi *for-*

za, e consiste nello sforzo, nella tendenza all' azione; e perciò dobbiam affermare, che vi sia una differenza fra la *potenza di agire*, e la *forza*; poichè colla prima si pone la semplice possibilità dell' azione; laddove colla seconda si pone l' esistenza dell' azione stessa, essendo incontrastabile, che posta la forza si pone l' azione, se non vi si frappone alcun impedimento. Ciò ha dato l' occasione a' metafisici, de' quali parliamo, di distinguere nell' essere l' essenza dalla *natura*. Essi chiamano *Natura* la forza o sia il principio attivo dell' essere. Di grazia, domando agli Ontologi: *questo principio efficiente dell' azione*, *o ciò che fa esistere l' azione*, *o finalmente ciò che agisce*, *è esso una sostanza*, *o un Aggiunto*, *un Accidente?*

Storckenau ci risponde: » *Tutto ciò* » *che agisce è sostanza.* Poichè se non è » una sostanza, si attribuisce una qualche » determinazione, cioè l' azione all' accidente; ma la determinazione, che si attribui» sce all' accidente è determinazione della » sostanza a cui l' accidente è inerente; l' a» zione, in conseguenza, non è dell' acci» dente ma della sostanza; tutto ciò dun» que, che agisce è sostanza. (*a*)

(a) *Ontol.* §. 133.

Tutto ciò che agisce è un agente, e la nozione di agente è la nozione del soggetto dell' azione.

Ora se l' azione è della sostanza, se la sostanza agisce, se la sostanza fa esistere l' azione, se essa è il principio dell' azione; questo principio dell' azione non è dunque distinto dalla *forza*, che il Sig. *Wolfio* coi suoi discepoli suppone nella sostanza; ma la sostanza stessa è questa *forza*. Non si dee dunque dire, che la forza è nella sostanza; poichè ciò sarebbe porre una sostanza in un' altra sostanza. Non si dee dire, che gli esseri semplici son dotati della forza di agire; poichè un essere non è mica la forma di un altro essere. Queste proposizioni ontologiche son false, intanto sono generalmente adottate da' leibniziani. Appena si erano proscritte le forme sostanziali degli antichi, che *Leibnizio* colla sua scuola ce l' ha restituite. » Può questa forza attiva delle prime so- » stanze chiamarsi *forma* di queste sostanze : » poichè Aristotile insegnò esser la *forma* » *entelechia*, e *natura* : lo stesso insegna- » rono i peripatetici, i quali collo stesso im- » pegno cercarono di stabilire, che l' essen- » ze di tutte le cose costano di queste for- » me che le forme danno l' essere alle cose;

» e che nulla può essere in atto senza forma (*a*).

Queste forme sostanziali sono chimeriche; il che si conferma esaminando la dottrina di questi metafisici su l' essenza e su la natura dell' anima.

» *L' Essenza dell' anima consiste nella forza rappresentativa dell' universo, limitata materialmente dal sito del corpo organico nell' universo, e formalmente dalla costituzione degli organi sensorj.*

» *La natura dell' anima consiste nella stessa forza rappresentativa.* (*b*)

Dopo queste due proposizioni, che il Sig. *Wolfio* cerca di stabilire, ognuno inferirebbe, che l' essenza dell' anima è la stessa cosa colla natura dell' anima stessa. Ma il filosofo citato non approva questa illazione, ecco come egli espone questa pretesa differenza.

» *La forza rappresentativa dell' Universo è la natura dell' anima, in quanto rende attuali queste rappresentazioni: è poi l' essenza dell' anima, in quanto è ristretta ad effettuare piuttosto le tali*

(a) *Gen. op. cit. t.* 1. *prop.* 108.
(b) *Wolfio psych. rat.* §. 66, e 67.

» *che altre rappresentazioni*, *piuttosto nel* » *tale che in un altro ordine*. (*a*)

Ma la forza rappresentativa per rendere attuali le tali rappresentazioni dee essere determinata, e non vaga; dee perciò essere ristretta, cioè limitata conformemente al sito del corpo organico nell' universo, ed alla costituzione degli organi sensorj. Questa forza rappresentativa dunque in quanto è così ristretta è la natura dell' anima ugualmente che la essenza dell' anima; e la pretesa differenza non si vede affatto.

Per maggiormente convincermi dell' esattezza di questa mia critica, ricorro a *Storchenau*: » *La forza di pensare constituisce* » *l' essenza dell' anima*.

» *La detta forza di pensare costitui-* » *sce ancora la natura dell' anima*.

» Sebbene realmente l' essenza dell' ani- » ma, e la natura dell' anima sia la stessa » unica forza, si dee purtuttavia considera- » re sotto un diverso riguardo. Poichè sic- » come universalmente l' essenza dell' ente » sia la possibilità, ed il modo dell' ente » ridotto in una certa specie, sotto il qual » modo l' ente come tale è possibile, retta- » mente questa forza sufficiente alle diverse

---

(a) *Loc. cit.* §. 67 *e* 68.

» azioni, come possibile si dice essenza, co-
» me attualmente esistente, e producendo le
» azioni si dice natura: e ciò ha luogo in
» ogni essere semplice. (a)

Concludiamo: questi vocaboli, *Essenza*, *Natura*, *Forza* non denotano entità diverse; e gli Ontologi si versano in un circolo inutile di vocaboli, nell' atto che credono di spiegarci le cose in se stesse.

§. 91. Dopo d' avere l' Ontologia formato la nozione dell' essere in generale, nel modo in cui il geometra forma le idee delle figure, passa ad applicare questa nozione generale all' Essere infinito nel modo seguente.

Si chiama *Realtà* ciò che ha esistenza nell' essere, indipendentemente dalle nostre percezioni. Si dice *fenomeno* al contrario ciò che ci sembra aver esistenza nell' essere, sebbene non vi esista tale quale da noi si percepisce.

Si chiama *Ente perfettissimo* quell' ente in cui vi sono tutte le realtà compossibili in un grado assolutamente sommo.

Il grado assolutamente sommo della realtà esclude qualunque mancanza o privazione; poichè altrimenti, questo grado non sarebbe sommo.

(a) *Storchenau psych. p. II.* §. 158 *e* 160.

La realtà nel grado assolutamente sommo è possibile; poichè ogni realtà, avendo esistenza nell' ente, è una cosa possibile; è necessario in conseguenza, che ogni realtà sia possibile in qualche grado. Ora se é possibile in un grado, dee esser possibile in un grado assolutamente sommo, poichè questo grado assolutamente sommo non presentando alcuna negazione, non presenta contradizione alcuna, consistendo la contradizione nella simultanea affermazione e negazione della stessa cosa.

Da ciò segue, che l' essere perfettissimo è possibile; poichè contenendo tutte le realtà compossibili, alcuna di queste non è ripugnante alle altre. Inoltre ogni realtà è possibile in un grado sommo.

Si dimostra dippiù, che niuna realtà in quanto realtà non ripugna, ad un' altra; poichè la realtà in quanto realtà non pone negazione alcuna. Quindi tutte le realtà in un grado assolutamente sommo sono compossibili. (*a*)

§. 92. Ma tutte queste realtà infinite ammesse nell' essere perfettissimo come debbono esse concepirsi, come essenziali, o come attributi? Ritrovo, che gli Ontologi le

(a) *Wolfio teol. nat. par.* 2. *cap.* 1. *Starchenau ontol.* §. 43.

concepiscono ora sotto uno ora sotto un altro aspetto.

» *Qualsivoglia attributo dell' ente in-*
» *finito è ugualmente infinito.* Qualsivoglia
» attributo dell' ente infinito riconosce la sua
» ragion sufficiente nell' essenza infinita ; ma
» ciò che ha la ragion sufficiente nell' essen-
» za infinita è ugualmente infinito ; poichè
» siccome posta la ragion sufficiente si pone
» il ragionato (ciò che segue dalla ragion
» sufficiente), così si dee porre il ragiona-
» to della stessa intensità a cui quella ragio-
» ne è sufficiente , se non è arbitraria e li-
» bera ; il che non ha luogo nel presente
» caso ; ma la ragion sufficiente infinita ba-
» sta ad un' infinita intensità ; qualsivoglia
» attributo dell' ente infinito è dunque ugual-
» mente infinito.

» *Tutte le realtà possibili illimitate so-*
» *no attributi dell' ente infinito.* Gli attri-
» buti dell' ente infinito non possono essere
» se non che realtà illimitate ; se dunque
» qualsivoglia attributo dell' ente infinito è
» infinito , tutte le possibili realtà illimitate
» sono eziandio attributi dell' ente infinito.

» *L' ente infinito è possibile.* Gli at-
» tributi essenziali dell' ente infinito sono
» tutte le possibili realtà illimitate ; ma tut-
» te le possibili realtà illimitate non si op-
» pongono scambievolmente ; gli attributi es-
» senziali dunque dell' ente infinito non si

» oppongono scambievolmente; ma un' ente,
» i cui attributi essenziali non si oppongono
» scambievolmente, è possibile; l' ente in-
» finito è dunque possibile. (*a*)

Coll' espressione di *attributi essenziali* il metafisico citato intende gli essenziali, come si può rilevare da' §, che egli cita nella pretesa dimostrazione trascritta. Ora se tutte le realtà illimitate sono gli essenziali dell' ente infinito, ove noi troveremo gli attributi infiniti di questo essere? Se poi tutte le realtà illimitate sono gli attributi infiniti dell' essere perfettissimo, ove troveremo noi altre realtà, per formare l' essenza infinita? Ma seguiamo ad esporre il sistema ontologico.

§. 93. Dalla necessità supposta di contenere l' essere perfettissimo tutte le realtà in grado sommo segue, che ciascuna realtà, che si trova negli esseri finiti, dee trovarsi in un grado assolutamente sommo nell' essere infinito. Ma questa dottrina offre una spinosa difficoltà a risolvere. Prima di *Kant* si riguardava con ragione come un principio incontrastabile, che gli oggetti del senso interno son reali. Da ciò segue, che il penti-

---

(a) *Storchenau Ontol. cap. VIII.* § 224, 225, 235.

mento, l' odio, l' ira, si trovano realmente nello spirito umano. Ora queste affezioni sono de' dolori; se son concepite dunque in un grado assolutamente sommo, si concepiscono come sommi dolori; ora ripugna alla natura divina qualunque dolore; tutte queste realtà umane non possono dunque, in alcun conto, convenire all' essere infinito.

Per liberarsi da questa difficoltà, i metafisici di cui parliamo fanno una distinzione: alcune realtà, eglino dicono, si contengono in Dio *formalmente*, altre si contengono *per eminenza*. Le prime son quelle, che concepite in un grado assolutamente sommo non involvono alcun difetto: le seconde son quelle, che nella loro essenza involvono imperfezione. Per esempio una potenza limitata conviene all' uomo; la nozione generale di potenza non involve difetto alcuno; una potenza infinita si contiene dunque formalmente in Dio. Il pentimento è un' affezione dello spirito umano: esso è un dolore: la nozione generale del dolore involve in se un difetto, un' imperfezione; il pentimento perciò in qualunque grado non può trovarsi formalmente in Dio.

Tutte quelle realtà, che non possono essere in Dio formalmente, vi sono, secondo gli Ontologi *per eminenza*, vale a dire, che vi sono alcune altre cose, le quali fanno le veci di quelle, che formalmente ripugnano

alla natura divina, e le quali eziandio si chiamano collo stesso nome, con cui son chiamate quelle, di cui fanno le veci. Così il pentimento in Dio è l' atto della divina volontà, con cui eternamente ed immutabilmente vuole, che ciò che è stato fatto più non si faccia, o più non abbia esistenza. Quelle azioni che si fanno contro la legge divina, e gli uomini che le fanno si dicono essere in *odio* a Dio, perchè secondo i decreti divini, debbono riportarne la dovuta pena. L' *ira* di Dio è il decreto eterno, ed immutabile, con cui egli decreta la pena conveniente al peccato.

Gli Ontologi pongono dunque, che tutte le realtà, le quali si trovano nelle creature debbono trovarsi in Dio o *formalmente* o *eminentemente*.

§. 94. *L' ente infinito*, dice *Wolfio*, *è eminentemente modificabile*. » *L' analo-* » *go del modo* è ciò il cui opposto assolu- » tamente non ripugna all' ente infinito; ma » che intanto non ha in questo ente la ragion » sufficiente per esistere attualmente. Per » esempio dimostreremo nella Teologia natu- » rale, aver Dio creato liberamente questo » universo; e che, in conseguenza, non è » ripugnante a Dio il decreto di non crear » l' universo. Ma poichè Dio si è servito » della sua libertà in un modo conveniente » alla somma ragione, che è in lui, ha sti-

» mato piuttosto di crear l' universo, che
» di non crearlo; perciò non è permesso di
» trovare in lui la ragion sufficiente di non
» creare il mondo; un tal decreto, in con-
» seguenza, non fu giammai in Dio, ma
» vi fu invece il decreto contrario di creare
» il mondo. Questo decreto dunque di crea-
» re il mondo è un *analogo di modo*.

» L' ente infinito si dice eminentemen-
» te modificabile in quanto che oltre delle
» cose, le quali sono assolutamente necessa-
» rie, se ne danno delle altre che non sono
» assolutamente necessarie, ma sono in lui
» per una necessità ipotetica, in modo che
» ripugna, che attualmente vi sia l' opposto
» di esse. (*a*)

Iddio, essendosi liberamente determinato alla creazione dell' universo, segue, che avrebbe egli anche potuto non determinarsi alla medesima. Quindi veggiamo chiaramente, che la determinazione di non creare il mondo non ripugna all' essenza divina; onde poteva essere in essa; quantunque essendo attualmente in Dio la determinazione contraria di crearlo, non può quella di non crearlo essere attualmente. La determinazione dunque di creare l' universo, che Dio attual-

(*a*) *Wolfio Ontol.* § 842, e 846.

mente in se ammette, è una di quelle determinazioni, che non è attualmente mutabile, vale a dire, che non cessa di esistere in Dio, ma pur considerata in se stessa si concepisce come contingente. Simili determinazioni le chiama *Wolfio analoghi de' modi*, o *modi analogici*, per una certa similitudine, che tra essi ed i modi si ravvisa. Poichè quantunque i *modi*, e gli *analoghi de' modi* discordino in questo, che i modi escludono dall' ente finito la sola simultanea esistenza de' modi opposti, e gli analoghi de' modi escludono dall' ente infinito e la simultanea, e la successiva esistenza delle opposte determinazioni, onde è, che la pietra, a cagion di esempio, può essere ora calda, ora fredda, ma l' ente infinito non può non essere sempre colle medesime determinazioni; nondimeno convengono in quanto e gli uni e gli altri sono determinazioni di tal natura, che le loro opposte assolutamente non ripugnano all' essenza dell' ente, in cui si trovano. Poichè dunque l' ente infinito ammette gli analoghi de' modi, si concepisce egli, come dice *Wolfio* modificabile *per eminenza*, e perciò *eminentemente* sostanza può chiamarsi.

Per dirsi eminentemente sostanza l' ente infinito dee dirsi, che egli è *perdurabile*; poichè *Wolfio* aveva definito la sostanza per un soggetto *perdurabile*. » Siccome non si

» dà alcun tempo, se si suppone esistere il » solo ente infinito, perciò si attribuisce a » lui la durata, in quanto si può concepire » come coesistente ad altre cose, che scam» bievolmente si succedono. (*a*)

» *L' azione per eminenza compete al» l' ente infinito*. Poichè essendo l' azione » nell' ente finito un cambiamento dello sta» to di questo, cambiamento che ha la ragion » sufficiente nello stesso soggetto, e non po» tendo l' ente infinito cambiarsi non può » perciò propriamente parlando, aver luogo » in lui alcun' azione. Ma poichè non ripu» gna, che si dieno nell' ente infinito gli » analoghi de' modi, e la ragion di essi è » nello stesso ente infinito; per tal riguardo » si dà nell' ente infinito ciò che fa le veci » dell' azione, che si trova nel finito. L' a» zione compete dunque per eminenza allo » ente infinito. (*b*)

§ 95. Questa nozione ontologica dello essere infinito è soggetta a gravissime difficoltà. In primo luogo ho osservato, che concependo gli essenziali come determinanti, e non determinati; e come indipendenti l' uno dall' altro, non si possono in un essere sem-

(a) *Id. op. cit.* § 844.
(b) *Id. op. cit.* § 848.

plice ammettere più essenziali. Ora ciò è pure applicabile all' essere infinito.

Inoltre, secondo la mia filosofia non vi ha una *priorità di natura* distiuta dalla *priorità di tempo:* quindi segue, che non potendosi ammettere in Dio, alcuna cosa, che non sia eterna; non può, in conseguenza, ammettersi in lui alcuna cosa, che sia dipendente, e determinata per un' altra. Come dunque ammettere realmente degli attributi determinati, e dipendenti dagli essenziali, e degli atti contingenti, che hanno il loro principio efficiente nell' essere divino? In Dio non vi è nè prima, nè dopo. Egli è infinito; ma non occupa spazio alcuno, ed è fuori del tempo.

Finalmente non si può asserire, che il finito differisca dall' infinito, perchè la realtà del primo si trova in un grado assolutamente sommo nel secondo. La realtà prodotta, e la realtà improdotta non differiscono mica per gradi, ma essenzialmente l' una dall' altra.

L' autore delle instituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione, ammettendo in Dio degli atti contingenti, che sono i decreti liberi riguardo all' universo, per conciliare con questa dottrina l' immuta*b*ilità di Dio, scrive: » Obbietterete, Dio *in* quanto » è immutabile non può esser privo di al» cun atto a se interno, quale è il decreto

» di creare il mondo; in quanto Dio è li-
» bero avrebbe potuto esser privo di questo
» atto; Dio non può dunque essere insieme
» libero ed immutabile. Rispondo conceden-
» do, che Dio in quanto è immutabile non
» può esser privo di alcun atto interno, che
» lo perfezioni, e negando, che non possa
» Dio esser privo di un atto interno che nol
» perfeziona. Debbonsi perciò distinguere in
» Dio atti interni di due generi, cioè altri
» che lo perfezionano, ed altri che nol per-
» fezionano. I primi son quelli senza dei
» quali Dio non può nè esistere, nè conce-
» pirsi. Tali sono la cognizione, e l' amo-
» re di se stesso. I secondi son quelli, coi
» quali Dio ha qualche relazione alle crea-
» ture, nè sono necessarii a Dio: tale è l' at-
» to, con cui egli decreta di creare il mon-
» do, essendo evidente, che Dio con que-
» sto atto non si perfeziona. Poichè chi dirà
» mai, che siasi aggiunta a Dio, il quale
» è a se stesso sufficientissimo, una qualche
» perfezione dal decreto di creare il mondo?
» Ora Dio, in quanto è immutabile, non
» può esser privo di alcun atto interno che
» lo perfeziona; ma sebbene fosse stato sem-
» pre privo di un atto interno, che nol per-
» feziona, avrebbe nulla di meno serbata in-
» tera la sua immutabilità. Poichè l' immu-
» tabilità divina consiste nel non acquistare
» Dio, e nel non perdere alcuna perfezione.

Ma un' altra obbiezione lo stesso autore propone contro il suo modo di conciliare la libertà e l' immutabilità di Dio : » quel de-
» creto con cui Dio si costituisce determina-
» to , è una perfezione di Dio ; ma Dio si
» costituisce determinato pel decreto della
» creazione del mondo ; un tal decreto è dun-
» que in Dio una perfezione. Rispondo con
» la seguente distinzione : quel decreto , con
» cui Dio si costituisce determinato *sempli-*
» *cemente* , concedo che sia in Dio una per-
» fezione ; quel decreto poi , con cui Dio si
» costituisce determinato a questa o a quella
» cosa , nego che sia in Dio una perfezione.
» È una perfezione in Dio l' esser egli *sem-*
» *plicemente* determinato , e di avere in ge-
» nerale de' decreti ; altrimenti egli sarebbe
» incerto , irresoluto , e fluttuante , il che è
» assurdo , ma questo o quel decreto non è
» in Dio una perfezione. (*a*)

L' Autore non si è accorto , che la risposta all' ultima obbiezione è ripugnante alla sua dottrina. Un essere indeterminato non può esistere ; l' esistenza assoluta conviene dunque a Dio in quanto è perfettamente determinato ; perciò conviene a Dio in quanto

(a) *Metaph. spec. par.* 1. *disser.* 11. *cap.* IX. *art.* 1.

ha il decreto particolare, o di creare, o di non creare il mondo. Ora ciò che esiste assolutamente non può non esistere, non può dunque non esistere l' opposto di quel decreto, che è in Dio relativamente al mondo; un tal decreto è in conseguenza, assolutamente necessario, e ripugna che sia contingente.

Per poter concepire degli atti contingenti in Dio, fa d' uopo concepire, che l' esistenza di Dio preceda, in ordine di natura, l' atto contingente del suo decreto, ma quest' atto rendendo Dio determinato fa parte, per dir così, dell' esistenza divina, poichè un essere indeterminato non può aver esistenza; l' atto contingente dovrebbe dunque precedere se stesso, il che è assurdo. Dio, diciamolo altrimenti si dovrebbe concepire esistente prima di concepirsi agente; ma non può concepirsi esistente, senza concepirsi determinato; nè concepirsi determinato, senza concepirsi in lui il decreto di creare, o di non creare il mondo.

Ascoltiamo il celebre *Petavio*: » La » prima proprietà della scienza divina è, che » essa non è una qualità, o un qualche ac- » cidente, che sopravviene alla divina so- » stanza, ma è la stessa sostanza di Dio. La » seconda è, che questa scienza non è deri- » vata, nè si tragge dalle cose stesse; ma » da se stessa e dalla sua natura, ed in essa » Dio conosce le cose tutte. La terza, che

» essa non è molliplice, come è la nostra;
» ma una e semplice. Poichè noi non possiamo abbracciare tutte le cose con un' unica percezione. La quarta, che essa non è mutabile, e variabile. La quinta, che essa è la causa di tutte le cose. (*a*)

Osservo, che posta la prima proprietà della scienza divina, tutte le altre quattro ne derivano quali corollarj.

Poichè se la scienza di Dio è la stessa sostanza di lui segue necessariamente, che essa sussiste per se stessa, non ricevendo Dio l' essere da alcuna cosa: segue pure la semplicità e l' immutabilità di questa scienza, non essendovi in Dio alcuna successione; e segue finalmente che la scienza divina è la causa di tutte le cose, per la ragione che Dio è la causa prima di tutto ciò che ha esistenza.

» La prima cosa, che fa d' uopo tener » per certa su la volontà di Dio è, che nè » la stessa facoltà, nè l' azione, le quali » tutte e due son contenute sotto il nome » di volontà, differiscono dalla stessa sostan» za di Dio. Poichè l' azione della libera » volontà di Dio è, per sua natura, rima-

---

(a) *Petavio domni teologici de Deo ec. lib. IV. cap. I. n. V.*

» nente in lui, da cui scaturisce. Non essen-
» dovi perciò alcun accidente, che soprav-
» venga, o sia inerente alla sostanza di Dio;
» ma tutto ciò, che è in Dio, essendo lo
» stesso Dio, pure ciò che dicesi azione del-
» la volontà è Dio, ed eterno come Dio.

» Volgarmente si dubita, se l' azione
» libera della volontà di Dio sia la stessa co-
» sa della sostanza e dell' essenza di lui;
» poichè, dicesi, da questa supposizione è
» necessario, che segua una di queste due
» cose: o che esistano necessariamente, e ne-
» cessariamente si producano le cose che son
» create dalla volontà divina; poichè è im-
» possibile, che non abbia esistenza questa
» azione della divina volontà, non essendo
» possibile la non esistenza della divina so-
» stanza: o pure ponendo la possibilità del-
» la non esistenza della cosa prodotta dall' a-
» zione di Dio, si dee porre la possibilità
» della non esistenza della divina sostanza. . . .
» S. Tommaso dice su questo oggetto: *La*
» *volontà di Dio con un unico e medesi-*
» *mo atto vuole sè e le altre cose. Ma la*
» *sua disposizione a sè è necessaria e na-*
» *turale*; *la sua disposizione alle altre co-*
» *se è secondo una certa convenienza, non*
» *necessaria e naturale, nè violenta o non*
» *naturale, ma volontaria. Ciò che è vo-*
» *lontario è non naturale, nè violento, nè*
» *necessario*. Questo luogo è insigne, da

» cui impariamo in primo luogo, che a ciò
» che è volontario non solamente è opposto
» ciò che è violento; ma eziandio ciò che è
» necessario, e naturale. (*a*)

§. 96. Il dire, che il volontario è opposto tanto al violento che al necessario ed al naturale è porre una verità sublime e luminosa, per risolvere il problema dell'origine dell' universo; ma il dire, che lo stesso atto divino ha due relazioni una all' essere di Dio stesso, l' altra alle altre cose è, a mio credere, un pronunciar vocaboli senza significato, e lasciare in vigore la difficoltà. L' atto creatore, si domanda, è lo stesso Dio, o un accidente in Dio? Nell' ipotesi che sia lo stesso Dio si cerca: come può stare la possibilità della non esistenza di questo atto colla impossibilità della non esistenza di Dio? La risposta di *S. Tommaso* parmi, che non risolva la proposta questione. Io credo, che tutta la difficoltà sia appoggiata su di un vizio principale dell' Ontologia, che trasporta al di fuori del nostro spirito le relazioni logiche del nostro pensiere. La necessità assoluta è una legge logica de' nostri pensieri, come ho ampiamente spie-

---

(a) *Petav., op. cit. lib. v. cap. IV. n. XII. XIII. XIV.*

gato e stabilito di sopra. Il dire: *la non esistenza di Dio è intrinsecamente impossibile*; *e perciò la sua esistenza è di necessità assoluta*, è un esprimere alcune relazioni fra le nostre idee: ciò significa, che noi vediamo una contradizione nel porre che un essere la cui natura è di esistere, non esista. Il voler poi da ciò inferire, che l' atto creatore, il quale è lo stesso Dio, non è libero, è un trasportare la necessità logica al di fuori del nostro spirito, è un cambiare questa necessità logica in una forza necessitante, ed un personificare il destino o la fatalità. Il dire: *Dio poteva non creare il mondo* è lo stesso che dire: *l' atto creatore è libero*. Una tal proposizione ha un valore oggettivo. Il dire: *la non esistenza dell' atto creatore è impossibile* è una proposizione *soggettiva*, la quale ha il suo fondamento nella seguente *oggettiva*: *La natura dell' atto creatore è di esistere*. Ora questa seconda proposizione non è contradittoria della prima; poiché se l' atto creatore è di sua natura libero, si può bene dire senza la menoma contradizione: *la natura dell' atto creatore libero è di esistere*. Sfido qualunque fatalista, che voglia essere di buona fede, a ravvisare, nell' ultima proposizione, la menoma contradizione.

La confusione della necessità logica colla necessità reale ha somministrato a' fatalisti

molti argomenti, che debbonsi riguardare come insolubili da coloro, che non hanno ben distinto l' oggettivo dal soggettivo. La prescienza di Dio, si dice, rende infallibile l' azione preveduta; e perciò questa azione non può non accadere; è necessario dunque o di togliere la prescienza delle azioni libere, o di togliere interamente la libertà. Una tale obbiezione contro la libertà è appunto fondata su la confusione delle due necessità, di cui parlo. *La prescienza delle azioni libere rende impossibile l' opposto di queste azioni.* Questa proposizione è vera; ma che cosa ella mai significa? Significa, che ponendo la prescienza infallibile dell' azione A, per esempio, io trovo una contradizione togliendo col mio pensiere, l' azione A; poichè ciò sarebbe lo stesso che porre la prescienza dell' azione A come infallibile e come fallibile insieme.

Ma questa necessità logica ha essa forse alcuna cosa di comune con una necessità reale? e la mia impossibilità logica di concepire l' opposto dell' azione A insieme coll' infallibilità della prescienza dell' azione stessa, ha essa forse alcuna cosa di comune con un' impossibilità reale nell' agente libero?

L' atto del nostro volere o sia la determinazione della nostra volontà è un effetto, il cui principio efficiente è il nostro spirito stesso. Ma come il nostro spirito produce

questo atto del nostro volere? Ciò è inesplicabile, ed incomprensibile per noi. Ma sebbene ciò sia inesplicabile, ed incomprensibile, perchè non conosciamo il come il nostro spirito produce l' atto di cui parliamo; un tale atto nondimeno è, sotto alcuni riguardi, spiegabile. Noi difatti concepiamo antecedentemente alla determinazione della nostra volontà alcuni fatti nel nostro spirito, che dispongono, ed eccitano la nostra volontà alla data determinazione ed in seguito de' quali lo spirito opera producendo l' atto del nostro volere. Noi dunque concepiamo l' esistenza di questo atto come derivante da alcune affezioni del nostro essere, le quali ne sono la condizione, e dal nostro spirito stesso come causa efficiente. L' atto del nostro volere sebbene sia, sotto un certo riguardo, incomprensibile ed inesplicabile, è perciò sotto un altro riguardo spiegabile, per la ragione che suppone antecedentemente alla sua esistenza, alcune cose esistenti, da cui si fa derivare. Similmente nello studio della fisica noi siamo obbligati di supporre alcuni fatti primitivi, ed inesplicabili: tali sono, per esempio, l' estensione ed il moto. Ma noi possiamo, per mezzo di questi fenomeni primitivi, spiegarne molti altri secondarj. Quindi tutte le nostre conoscenze degli oggetti finiti, sebbene suppongano alcune verità incomprensibili, pure ci permettono di spie-

gare alcune cose, per mezzo di altre, e così di comprendere, in un certo modo, gli effetti, per mezzo delle loro cause. Ma riguardo a Dio la cosa è tutto all' opposto. In questo essere infinito e semplicissimo non ci è permesso di porre alcuna cosa che sia prima di un' altra; quindi in esso nulla vi è, che sia spiegabile per mezzo di ciò che lo precede. La natura divina perciò è per noi interamente incomprensibile. In noi l' essere precede il conoscere, ed il conoscere precede il deliberare, ed il deliberare precede il volere. Ma in Dio il conoscere ed il volere sono la stessa cosa dell' essere suo ineffabile.

Io ho dimostrato contro di *Robinet*, che fra i differenti atti della nostra facoltà di conoscere, ve ne ha uno, che può attribuirsi a Dio, e questo è la visione di se stesso. L' uomo è intelligente quando ragiona, e la suprema intelligenza non ha bisogno di ragionare: non vi sono per essa nè premesse nè illazioni, nè giudizj: essa è semplicemente intuitiva. Ma fa d' uopo guardarsi dall' assimilare perfettamente l' atto del senso intimo con cui l' uomo percepisce se stesso colla visione, che è in Dio.

Il nostro senso intimo è un modo del *me*, e la visione di Dio è lo stesso Dio: il nostro senso intimo è inadeguato al suo oggetto; poichè non vede l' essenza del *me*, e la visione di Dio è lo stesso: in noi il sen-

tir noi stessi non è agire, non è volere, ed in Dio il vedere è volere, è essere: il nostro senso intimo è variabile, e la sua varietà dipende dalla perenne successione delle modificazioni, che hanno luogo nel *me*; la visione di Dio è immutabile; *essa è ciò*, *che è*.

La ragione pone evidentemente la realtà dell' assoluto; ma qui giunta dee arrestarsi, poichè non vi ha cosa, che sia spiegabile in Dio, non essendovi in lui alcuna cosa precedente ad un' altra.

§. 97. Da questa incomprensibilità della divina natura, alcuni filosofi con *Obbes* han dedotto, che la considerazione di Dio è estranea alla filosofia. » La filosofia (dice » Obbes) consiste ad acquistar la conoscen- » za degli effetti o fenomeni, per mezzo del- » le loro cause conosciute o della loro gene- » razione, e reciprocamente a discovrire le » cause o la generazione per la conoscenza » degli effetti stessi, impiegando sempre un » ragionamento rigoroso.

» Il soggetto della filosofia, o la ma- » teria su di cui essa si esercita, è ogni » corpo di cui si può concepire la genera- » zione, e che si può compararlo ad un al- » tro sotto un rapporto qualunque, o nel » quale vi ha luogo a composizione, ed a » decomposizione, cioè ogni corpo, che si » può concepire, di essere stato generato, » o di avere una proprietà quale che siasi.

» Dalla definizione stessa della filosofia, » la cui funzione è di ricercare le proprietà » per la generazione, o la generazione per » le proprietà egli segue, che dove non vi » ha nè generazione nè proprietà, non vi è » alcuna materia per la filosofia. Così la fi» losofia rigetta dal suo seno la teologia, » cioè la dottrina della natura o degli attri» buti di Dio eterno, non generato, incom» prensibile, ed in cui non può trovarsi nè » composizione, nè divisione, nè compren» dersi alcuna generazione (*a*).

Concedendo ad *Obbes* la sua addotta definizione della filosofia dico, che la stessa mena necessariamente ad ammettere in filosofia un Dio come una condizione indispensabile alla spiegazione delle generazioni e delle dissoluzioni, che vediamo ne' corpi. Iddio, ne convengo, non è, e non può essere spiegabile; ma senza di Dio non è spiegabile la natura. Se dunque l' oggetto della filosofia è la spiegazione della natura materiale, come *Obbes* pretende; e la ragione ci obbliga, per ispiegare la successiva generazione de' corpi organizzati, ed i moti de' corpi totali, che compongono l' universo visibile, di risalire ad una causa prima, intelligente; e libe-

(a) *Obbes, calcolo o logica cap. 1. n. 2 e 8.*

ra ; il filosofo non può, nelle sue investigazioni naturali, escludere questa causa. I corpi organnizzati, almeno in alcune specie di essi, nascono da altri corpi organizzati. Ciò ci mena ad ammettere alcuni primi corpi organizzati ; or come spiegare l' origine di questi, senza porre una causa prima intelligente ? I pianeti primarj descrivono orbite ellittiche intorno al sole; ma quale è la causa del loro moto? Il gran *Newton* riguardò i pianeti come tanti corpi projettati nello spazio dall' Onnipotente, che impresse in essi un moto centrifugo ed insieme prescrisse ad essi la legge di gravitazione verso del sole. Ecco come il contemplatore della natura è obbligato di elevarsi alla causa prima. Tutto è effetto, finchè non si giunge all' assoluto; e se la filosofia dee spiegare gli effetti per le loro cause, dee necessariamente risalire all' assoluto. La natura materiale non è se non che una successione di nascite e di morti, di forme, e di moti : ciascuno di questi avvenimenti è un condizionale, e rimane inesplicabile senza la condizione. Fa d' uopo, in conseguenza, ricorrere ad un atto differente dalla natura, per ispiegar la natura, cioé all' atto libero creatore. Senza porre questo atto tutto è inesplicabile : con questo atto io posso, in una benchè menoma parte, spiegar la natura. Si può partire da alcuni fatti, che l' esperienza ci mo-

stra, per ispiegarne degli altri, che suppongono i primi; ma con ciò la ragione non rimane soddisfatta; poichè i primi fatti essendo degli effetti, la ragione vuol conoscere la causa prima di essi.

L' esperienza, per cagion di esempio, mi mostra l' esistenza degli uomini su la terra, e la loro propagazione per l' accoppiamento de' due sessi: per ispiegar questo fatto risalgo all' atto libero della suprema intelligenza, che ha creato i primi uomini, e che ha stabilito la legge della loro propagazione: sebbene io non conosca il come di questa prima produzione, nè il come di questa propagazione, pure io spiego, in un certo modo, l' esistenza attuale degli uomini su la terra; laddove senza porre la suprema intelligenza, un tal fatto mi rimane interamente inesplicabile, poichè allora si spiega una cosa quando si rimonta a' suoi principj. Vi ha dippiù: togliendo la suprema intelligenza io, ponendo questo fatto, porrei un' assurdità. Sebbene la natura divina mi sia incomprensibile, nulla di meno riguardando Dio come la causa efficiente intelligente e libera di ciò che cade sotto la mia esperienza, ne ho una nozione positiva e vera, la quale è sufficiente pe' bisogni teoretici e pratici della mia ragione. Questa nozione mi somministra un fondamento legittimo di concepire in Dio la *bontà*, la *misericordia*, la

giustizia ec. e queste nozioni bene spiegate sono esenti dall' antropomorfismo spirituale, di cui *Robinet* accusa i teologi.

Dico inoltre, che *Obbes* si è ingannato su l' oggetto della filosofia. Questa è la scienza del pensiere umano; quindi l' analisi delle idee forma una parte esenziale della filosofia; non può, in conseguenza, il filosofo prescindere di risalire all' origine dell' idea dell' assoluto, la quale è un' idea essenziale alla ragione.

§. 98. É utile di presentare a' pensatori profondi una veduta, che mi sembra sublime. L' oggetto della filosofia è di spiegar l' esistenze: l' esistenze spiegabili sono l' esistenze condizionali. Queste non possono spiegarsi senza l' esistenza assoluta. Nell' idea di un condizionale io non trovo l' esistenza: *se A* è, *B è*, io non trovo l' esistenza nell' idea di B; poichè non posso dire assolutamente *B è*. Il giudizio, che pronuncia su l' esistenza di un condizionale è dunque un giudizio sintetico; e perciò sperimentale. Ma quando si tratta di spiegare l' esistenza condizionale, non possiamo arrestarci al semplice fatto, il che vale quanto dire, che vogliamo veder nascere l' esistenza del condizionale. Ora ponendo un numero quale che siasi di condizionali, non si pone giammai l' esistenza, perciò l' esistenza di un condizionale quale che siasi, senza rimontare al-

l' assoluto, rimane inesplicabile; e togliendone l' assoluto ci presenta un' assurdità. Ponendo l' assoluto io pongo l' esistenza, e con questa prima esistenza spiego l' esistenze condizionali. Ma io non conosco l' essenza dell' assoluto; non posso perciò conoscere *a priori* l' esistenza dell' assoluto; ed il mio giudizio, che pronuncia su l' esistenza dell' assoluto, è pure sintetico: per essere analitico, o sia identico, io dovrei conoscere l' essenza divina. L' esistenza dell' assoluto mi è data nell' esistenza del condizionale. L' esistenza in generale è, in conseguenza, un dato per me; ed io la conosco *a posteriori*; non già *a priori*. Se potessi partire dall' assoluto, e far derivare da esso *a priori* tutte l' esistenze condizionali, io comprenderei interamente la natura, e la mia scienza sarebbe perfetta. L' incomprensibilità dell'assoluto fa sì, che non posso spiegar perfettamente la natura, e la nozione reale, sebbene imperfettissima, che ho dell' assoluto, mi fa spiegare in un modo imperfettissimo la natura.

D' *Alembert* ha avuto una parte di questo pensiere, sebbene non l' abbia così sviluppato. Egli scrive: » Due inconvenienti » arrestano o ritardano il progresso delle co» noscenze umane, il poco numero delle ve» rità, a cui noi possiamo arrivare, ed il » difetto di legame, fra le verità conosciute.

» Le verità, che in ciascuna scienza si » appellano *principj*, e che si riguardano » come la base delle verità particolari, non » sono forse esse stesse se non che conse- » guenze molto lontane di altri principj più » generali che la loro sublimità toglie a' no- » stri sguardi. In effetto tutti i principj del- » le nostre conoscenze, in fisica, per esem- » pio, sono le proprietà le più sensibili, » che l' osservazione ci scovre nella materia; » proprietà che dipendono esse stesse dall' es- » senza, e se posso esprimermi così, dalla » costituzione intima della materia, che non » conosciamo in alcun modo, e che non » perverremo giammai a conoscere. I princi- » pj delle nostre conoscenze in metafisica so- » no eziandio delle osservazioni su la ma- » niera con cui l' anima nostra concepisce o » in cui essa è affetta; osservazioni che di- » pendono pure dalla natura più ignota se è » possibile, di ciò, che pensa e di ciò che » sente in noi. Finalmente i principj della » morale, principj unicamente fatti per gli » uomini, e non per gli animali, dipendo- » no da una differenza fra l' uomo ed il bru- » to, che noi conosciamo bene pel fatto, » ma il cui principio filosofico ci è ignoto. » Noi non sappiamo, se io posso esprimer- » mi di tal maniera; nè il *perchè*, nè il » *come* di nulla; a questo *come* ed a que- » sto *perchè* dovrebbero nulla di meno ri-

» salire le nostre conoscenze, per innalzarsi
» sino a' veri principj di tutte le verità, sia
» pratiche, sia speculative. *Perchè vi ha*
» *egli qualchè cosa?* Domandava un Re
» delle Indie ad un missionario danese...
» *Perchè vi ha egli qualche cosa?* Terri-
» bile questione, e di cui gli stessi filosofi
» non sembrano, se oso parlar così, assai
» spaventati; tanto essa è propria per poco
» che la riguardino in tutta la sua profondi-
» tà, a far loro perdere il coraggio nelle lo-
» ro ricerche. Atei, e Teisti, Dommatici,
» e Pirronici, tutti sono forzati di am-
» mettere almeno un solo essere che esiste;
» in conseguenza un essere che sempre ha
» avuto esistenza, e tutti si perdono in que-
» sto abisso immenso. Se noi sapessimo,
» *perché vi è qualche cosa*, noi saremmo
» verisimilmente molto avanzati per risolve-
» re la questione: *Come la tale, e tal cosa*
» *ha essa esistenza?* Perchè verisimilmente
» tutto è legato nell' universo più intima-
» mente di ciò che noi pensiamo; e se noi
» sapessimo questo primo *perchè*, questo
» *perchè* sì imbarazzante per noi, terremmo
» in mano il capo del filo, che forma il si-
» stema generale degli esseri, e non avrem-
» mo altra cosa a fare se non che sviluppar-
» lo; e per così dire, a svolgerlo senza pe-
» na per conoscerne tutte le parti, invece
» di toglierne come facciamo, alcune parti-

» celle isolate, che ci lasciano in una igno-
» ranza intera su tutto l' insieme, e sul ve-
» ro luogo, che esse vi occupano. E non
» ci lusinghiamo mica di poter sortire da
» questa ignoranza. Tutte le questioni, che
» hanno rapporto a' primi principj delle co-
» se, sono così poco rischiarate dopo l' esi-
» stenza de' filosofi, come lo erano prima
» che vi fossero stati filosofi » (*a*).

Il Sig. *Laromiguiere* ha diretto contro il luogo trascritto la seguente critica: » *Per-*
» *chè vi è qualche cosa?* Terribile que-
» stione grida D' Alembert; gli sembra, che
» i filosofi non ne sono abbastanza spaven-
» tati. Io approvo, che non saprei parteci-
» pare al sentimento, che ha dettate queste
» parole. *Perchè* si rapporta o alla causa
» finale, o alla causa efficiente. *Quale è il*
» *fine, o lo scopo dell' esistenza*, compre-
» sa quella di Dio? Io l' ignoro, e questa
» curiosità mi sembra talmente fuor di pro-
» porzione colla mia natura, che essa non
» mi spaventa, nè m' inquieta, che essa e-
» ziandio non entra nel mio spirito. Io dirò
» più: egli mi sembra assurdo, di doman-
» dare lo scopo dell' esistenza di Dio. Io du-

(a) *D' Alembert, melanges ec. tom.* 5. §. 1. *e* 3.

» bito, che si sappia ciò che si domanda.
» *Quale è la causa efficiente* dell' esisten-
» za, di tutte l' esistenze? Una tal questio-
» ne, ed una tal causa sono vere contradi-
» zioni. Per produrre tutte l' esistenze la
» causa efficiente dee esistere; e non essen-
» do causa della sua propria esistenza, essa
» non è mica la causa efficiente di tutte l' e-
» sistenze.

» Si cerca la *ragione* della esistenza:
» una tal ragione non esiste affatto. Questa
» ragione se vi fosse dovrebbe essere ante-
» riore all' esistenza, o almeno dovrebbe es-
» ser concepita anteriore all' esistenza. Così
» supposta, così concepita, questa ragione
» sarebbe, o una *causa* che avrebbe pro-
» dotto l' esistenza, o un *principio* di cui
» l' esistenza sarebbe un' emanazione; ella
» sarebbe dunque essa stessa un' esistenza,
» di cui si continuerebbe a domandare la
» ragione, ed a domandarla senza fine » (*a*).

Questa critica è in parte esatta. Non vi è motivo di essere spaventato, dal non poter partire dall' assoluto, per derivare tutte l' esistenze condizionali, come se tale ignoranza fosse un motivo di gettarci nel più

(a) *Le Cons. de phil. par. la Romiguiere t. 2. lez. 11.*

tenebroso scetticismo. La sola suprema intelligenza può veder tutto in se stessa. Convengo, che l' esistenza assoluta non ha alcuna causa, e che sarebbe un assurdo il cercarne alcuna, ma è ugualmente certo, che noi non giugniamo all' assoluto, se non partendo dal condizionale; e che siamo nell' impotenza di vedere gli effetti nella loro causa prima; e che per tale ignoranza non possiamo comprendere, e spiegare interamente la natura. Noi dobbiamo arrestarci ad alcuni fatti primitivi per noi, perchè inesplicabili; ma che realmente dipendono da altre esistenze a noi ignote. È ugualmente certo, che il geometra possiede una scienza esatta, perchè il suo metodo è interamente, nella geometria pura, *a priori*: i suoi giudizj son tutti analitici; perchè egli conosce adeguatamente l' essenze degli oggetti su di cui ragiona, non essendo queste essenze se non che le sue idee fattizie. È pure incontrastabile, che il metodo del filosofo non può essere affatto lo stesso di quello del geometra; e che il primo non può pronunciare i suoi giudizj su l' esistenza delle cose, se non vi è condotto o immediatamente o mediatamente dall' esperienza; e che in conseguenza noi non possiamo conoscere alcuna esistenza *a priori*, come avverrebbe nel caso ci fosse possibile di dedurre l' esistenze condizionali dall' esistenza assoluta. Egli è vero, che noi ignoriamo

il *primo perchè*, ed il *primo come* delle cose; perchè l' atto creatore è per noi incomprensibile. Questo primo *perchè*, e questo primo *come* non si dee porre come antecedente a questo atto, e non sembra che *D' Alembert* l' abbia riguardato come antecedente all' assoluto.

§. 99. Questa critica, che io ho fatto, dell' ontologia è molto importante. Essa ci mostra i vizj fondamentali del metodo ontologico. I risultamenti di essa sono: 1.° gli ontologi hanno trasformato le leggi logiche del pensiere umano in leggi reali e metafisiche degli oggetti in se: eglino hanno personificato queste leggi: 2.° gli ontologi hanno reso oggettivi gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze, avendo riguardato come cose in se i diversi modi, con cui l' attività sintetica del nostro spirito, nella comparazione, concepisce gli oggetti de' nostri pensieri: 3.° gli ontologi han confuso il modo con cui lo spirito si forma le nozioni astratte delle figure geometriche col modo in cui sono gli esseri esistenti: 4.° gli ontologi han moltiplicato le realtà secondo i diversi modi, in cui lo spirito concepisce la stessa realtà; e per ispiegare ciò che non è spiegabile hanno introdotto nella filosofia realtà chimeriche, come han fatto i leibniziani, che per ispiegare il come il soggetto produce l' azione han prodotto le forme so-

stanziali delle forze, che nulla spiegano, e che non hanno alcun fondamento.

Tutti questi abusi possono esser espressi in un modo generale così: *gli ontologi hanno trasportato al di fuori dello spirito le leggi dell' attività sintetica del pensiere.*

Kant, nella prima epoca della sua vita filosofica, sembra di aver adottato l' ontologia, poichè egli ci confessa di aver adottato, su le prime, il metodo dommatico, ed insieme ci presenta *Wolfio* come un modello pe' filosofi dommatici: i pensamenti di *Hume* condussero poi il filosofo di Koenisberg al metodo critico. *Kant* ha pure trasportato al di fuori dello spirito le leggi dell' attività sintetica del pensiere; ma con differenze essenziali. Gli ontologi supposero l' essere reale, l' essere in se, uniforme al loro pensiere; *Kant* sostituì all' essere in se *l' essere fenomenico*; e riguardò questo come un prodotto che la sintesi dell' intelligenza forma con una materia informe che egli suppose venir trasmessa al soggetto conoscitore. Gli ontologi inoltre riguardarono la loro scienza come una scienza razionale, stabilita *a priori* su due principj, cioè sul principio di contradizione, e su quello della causalità, o della ragion sufficiente, ed eglino riguardarono questo secondo principio come una conseguenza necessaria del primo; e perciò tutte le verità ontologiche

furono da essi considerate come verità necessarie, ed insieme identiche, perchè appoggiate sul principio di contradizione, e dimostrabili per esso. *Kant*, al contrario, riguardò il principio di causalità come un principio sintetico *a priori*, e le verità ontologiche riguardate dagli ontologi come verità identiche divennero, nel sistema kantiano verità sintetiche *a priori*.

Questo punto di veduta comparativo, sotto di cui si dee riguardare il sistema di *Kant*, è utile, per conoscere le vicende della filosofia.

Nell' articolo sul kantismo inserito nella biblioteca universale che serve di continuazione alla biblioteca britannica, ho ritrovato una riflessione simile; e poichè la credo importante, la trascriverò qui : » Ciò che sin » dal principio colpisce singolarmente Kant » è il contrasto tra la forma rigorosamente » scientifica, sotto di cui, sin dall' infan- » zia, per dir così, de' saggi della ragione » speculativa, la logica era sortita dalle ma- » ni di Aristotile, e l' andamento vacillante » ed incerto, che tutte le altre dottrine fi- » losofiche non han cessato di presentare, » ne' loro principj, nel loro metodo, e ne' » loro risultamenti, in tutte l' epoche della » loro storia. Perchè questa sola sezione » della dottrina dell' intelligenza prese, qua- » si sin dall' origine, un passo talmente fer-

» mo e sicuro, che non può esser paragonata se non che a quella della Geometria dopo Euclide.

» Le forme a cui è sommessa l'attività della nostra intelligenza, allorchè consideriamo astrattamente la serie de' suoi atti nella formazione di un giudizio, o di un sillogismo distaccato dal suo oggetto di applicazione, forme di cui alcun uomo sensato non rivocò in dubbio nè l'esistenza, nè il primato legislativo in tutta la molla del pensiere umano, dopo che Aristotile mostrò, che esse regolano invariabilmente quel giuoco delle operazioni dello spirito, pel quale è generata una proposizione, o un raziocinio; queste forme riguardate sotto un altro aspetto non sarebbero forse le leggi stesse, che noi crediamo tirate dall' osservazione della natura, nel mentre che siam noi, che l' imponiamo alla natura, e che essa nella sua parte *fenomenale* e pel loro mezzo la nostra propria opera? Queste leggi dell' intendimento non sarebbero forse l' ordine prescritto a' procedimenti, che si eseguono nel luogo, in cui si costruisce, o si elabora il sapere umano? Non sarebbero esse come il cemento, che lega le nostre percezioni in un corpo di esperienza? In altri termini non potrebbesi vedere in esse il mezzo dato all' intendimento, per im-

» padronirsi delle impressioni, per prenderne una spezie di possesso intellettuale, per rivestirle del carattere, senza il quale resterebbero modificazioni sterili, e passaggiere, senza il quale queste impressioni non ci apparterrebbero, e che solo in fine le innalza alla dignità di concepimenti, di nozioni, di conoscenze *reali* ed utili?

Io arresto per un momento l' eloquente discepolo di *Kant* per avvertire il mio lettore, che le conoscenze da lui chiamate *reali* non sono se non che le conoscenze *fenomeniche*. L' autore citato segue:

» Questa congettura tendeva a creare » una vera ontologia con materiali forniti » dalla logica, ed a togliere dal numero » delle scienze, o almeno a rilegare nella » regione delle chimere la metafisica, che » era stata fin qui qualificata con questo » nome.

» Le grandi concezioni del genio sorgenti delle più vaste conquiste della scienza, trattate sin da principio, ed alcune volte da' loro creatori stessi come semplici prodotti dell' immaginazione, e come combinazioni puramente ipotetiche, si sono in appresso legittimate come inspirazioni felici di un istinto divino, divenendo i germi delle più belle scoverte. L' idea dominante della filosofia di Kant, di cui non si trova ne' suoi primi scritti, se non che

» una debole traccia, quest' ipotesi dell' i-
» dentità radicale de' principj, onde il lo-
» gico deriva i suoi precetti, colle leggi
» primordiali, che l' ontologia si arroga il
» diritto di prescrivere all' insieme degli es-
» seri sommessi alle nostre percezioni, non
» si presentò sin da principio allo spirito del
» filosofo di Koenisberg, se non che come
» un avvicinamento plausibile, una supposi-
» zione degna di qualche attenzione; ma in
» niun modo con tutta la sua importanza e
» nella sua immensa estensione. Al barlume
» spaventevole della fiaccola di Hume co-
» nobbe Kant insieme l' una e l' altra cosa.
» La dottrina del filosofo di Edimbourg su
» la nascita delle nozioni di causa, e di ef-
» fetto fu quella, che fecondò questa idea
» di Kant, mostrandogli nel suo sviluppa-
» mento l' unico antidoto del dissolvente for-
» midabile, con cui lo scettico Scozzese
» cercava di distruggere tutta la certezza u-
» mana, ogni legame fra le nostre perce-
» zioni, ogni confidenza ne' risultamenti del-
» le operazioni de' nostri poteri intellettuali.
» Egli vide la sua ipotesi come il solo mez-
» zo di conciliare ciò che i sistemi di Lo-
» cke, e di Leibnizio offrivano di buono a
» conservare per la soluzione de' più gran
» problemi della filosofia, e come proprio
» a trasportare i loro discepoli in un punto
» di veduta, in cui potrebbero convincersi

» co' loro occhi, che l' autore del *saggio su* » *l' intendimento*, e l' autore de' *nuovi saggi su l' intendimento* , non avevano ciascuno osservato , se non che un lato della » verità. Una riforma della filosofia era desiderata tanto dalle anime generose , che » dagli spiriti riflessivi e meditativi. Le dottrine desolanti o degradanti di Hume , e » di Elvezio avevano manifestato l' inevitabile tendenza della dottrina di Locke , allora che quegli che la difende è abbastanza penetrante per vedere , abbastanza coraggioso per confessare tutte le conseguenze delle premesse , da un altro lato gli » sforzi di Baugarten , di Lambert , e di » Mendelson , avevano provato l' impossibilità di adattare la dottrina di Leibnizio ai » nuovi bisogni dell' esistenza intellettuale , » e morale dell' Europa rischiarata. (*a*)

L' autore citato , che ha ben veduto i passi successivi , che *Kant* ha fatto , per costruire il suo sistema critico , poteva dedurre da questa osservazione, che il risulta-

---

(a) *Bibliotheque universelle des Sciences, Belles Lettres et Arts Faisant suite a la Bibliotheque Britannique. Redigèe a Genève t.* 9 *troisieme annèe* , *Septembre* 1818.

mento della dottrina critica fu molto lontano dal soddisfare i bisogni della filosofia. Ho osservato di sopra, che il filosofo prussiano riguardò *Wolfio* come il modello da seguìre, per trattar la filosofia col metodo dommatico, e *Davide Hume* come il modello da seguìre, per trattarla col metodo scettico. Egli ha creduto di poter camminare in una strada di mezzo fra quelle in cui han camminato questi due filosofi, ed ha creduto, di averla scoverta nel suo metodo critico. Ma che cosa ha egli fatto, se non che gettarsi successivamente nell' esagerazioni del dommatismo, ed in quelle dello scetticismo? Egli ha principiato dal dommatismo, ed ha terminato collo scetticismo, ed il metodo critico ha ammesso tutte le contradizioni. Io rinvio il lettore al capitolo antecedente.

Per terminare il paragone fra l' ontologia ed il criticismo aggiungo un' altra differenza, e questa si è la classificazione delle idee essenziali alla nostra facoltà di conoscere. *Kant* ha veduto una differenza fra le diverse determinazioni, che l' ontologia esamina negli esseri: alcune convengono agli oggetti in quanto son sentiti; altre agli oggetti stessi in quanto son pensati; ed altre pongono degli enti, che non possono cadere sotto i sensi. La prima specie costituìsce, secondo lui, le forme pure della sensibilità, che sono il tempo, e lo spazio; la seconda

le forme pure dell' intelletto dette *catego-rie* : queste due specie di elementi, le quali si trovano in tutti gli enti finiti, servono a costruire il mondo fenomenale. La terza serve a formare il mondo metafisico, il quale non è, se non che un puro sistema d' illusioni.

Egli è certo, che le idee del vacuo e del tempo hanno certi caratteri, che le distinguono dalle altre nozioni essenziali all' intelletto : 1. esse sembra che non sieno idee universali, che comprendano sotto di se idee più particolari, poichè noi non concepiamo, se non che un solo spazio vôto, ed un solo tempo : 2. tutte le altre nozioni universali oggettive, supponendo che si tolgano tutti gl' individui, che vi si comprendono non ci obbligano a concepire, che qualche cosa rimanga così supponendo tolti dalla superficie della terra tutti gl' individui del genere umano, noi non siamo costretti ad immaginare, che vi rimanga qualche cosa di umano ; ma supponendo annientati tutti i corpi non possiamo immaginare annientato lo spazio vôto ; e supponendo annientate tutte le cose successive non possiamo immaginare annientata la durata o sia il tempo vôto.

Riguardo alle categorie esse, secondo *Kant*, differiscono dalle idee universali, che possono formarsi mediante l' astrazione, come sono, per esempio, le idee dell' anima-

le, della pianta ec. queste son oggettive, laddove le categorie sono soggettive, e sono *a priori* nell' intendimento. Differiscono pure le categorie dall' idea dell' assoluto; poichè le prime servono a costituire i fenomeni, e' la seconda pone la realtà di un essere al di là dell' esperienza.

§. 100. L' ontologia, ed il criticismo convengono nel metodo *a priori*, che seguono: questo vizio comune nel metodo è stata l' infausta sorgente degli errori, che appartengono particolarmente all' una ed all' altro.

Cartesio costituì la *filosofia prima* nell' esame de' motivi legittimi delle nostre conoscenze: egli risalì al primo fatto, da cui, per non traviarsi, dee partire la filosofia, cioè dal sentimento di noi stessi: ma egli non osservò questo fatto in tutti gli elementi, che lo compongono, nè in tutte le conseguenze, che ne derivano; non conobbe perciò la vera origine delle nostre idee.

Locke sostituì all' ontologia l' analisi delle nostre idee, trattata col metodo sperimentale, ma quest' analisi è in molti punti insufficiente, e non soddisfa tutti i bisogni della filosofia.

Io ho creduto, di dovermi, prima di tutto, istruire colla conoscenza di ciò che hanno pensato i filosofi; e l' ontologia, che

i moderni ideologi, senza esaminarla nominano con disprezzo, non lasciò di esser pure l' oggetto del mio esame. Dopo di aver esaminato, con una critica severa, i pensamenti altrui, ho cercato di stabilire la mia filosofia delle idee.

Io son partito, con *Cartesio* dal sentimento del proprio essere; ma non ho creduto di dover mutilare questo fatto primitivo. Il sentimento del me sensitivo di un fuor di me, o la *dualità primitiva* fu la base immobile, che io posi pel mio edificio analitico; ed ammisi, che lo spirito ha il sentimento naturale di un di fuori insieme con quello del proprio essere. Con un' analisi severa ho cercato di dedurre da questo fatto primitivo tutte le nozioni essenziali all' intendimento umano. Stimo utile, ad oggetto di supplire a qualche mancanza, di percorrere di nuovo con uno sguardo esteso e rapido l' insieme delle mie dottrine.

L' estetica trascendentale di *Kant* mi ha somministrato l' occasione di dirigere con una diligenza maggiore di quella, che aveva praticato prima, la mia meditazione su lo spazio ed il tempo.

Ho conosciuto, che noi abbiamo il sentimento delle privazioni, ed ho spiegato come questo sentimento si forma in noi. Da ciò ho dedotto il come ha luogo in noi il sentimento dello spazio vôto, e del tempo

vôto. Questa genesi mi ha mostrato l' origine della necessità di queste idee dello spazio, e del tempo. Il sentimento delle privazioni, non è mica un sentimento esterno, ma un sentimento interno: esso è la coscienza del sentimento di una cosa, in cui non si sente una qualità positiva, associato col fantasma di questa cosa colla qualità positiva.

Il sentimento del *me* è legato, sin da' primi istanti della nostra esistenza intellettuale, col sentimento di una estensione, che limita il proprio corpo. Più il sentimento attuale del me è legato col fantasma dello stesso me affetto antecedentemente da una serie di modificazioni. Noi non possiamo privarci, quando pensiamo, del sentimento del proprio essere, e non possiamo perciò immaginare l' annientamento di noi stessi, nel tempo medesimo in cui immaginiamo l' annientamento di altre cose, non possiamo, in conseguenza, disfarci dai fantasmi associati necessariamente al sentimento del proprio essere.

Ho mostrato, che l' idea del vôto nasce in noi dal non poter separare dal sentimento del proprio corpo il fantasma di una estensione, che limita questo corpo, e dal non sentir sempre in questa estensione che ci limita, la solidità ed il colore.

L' idea del tempo vôto nasce in noi in

un modo simile: il sentimento attuale del *me* è legato necessariamente col fantasma del *me* in istati diversi. Questa esistenza passata del me in istati diversi non si riguarda dallo spirito come necessaria, poichè è di fatto passaggiera, ed il passato è per noi come un nulla. Lo spirito può dunque supporla annientata, e non potendo immaginare attualmente annientato se stesso, nel momento in cui suppone annientate le cose reali successive, gli rimane una successione di cose prive di qualunque qualità, cioè una successione perenne d' istanti, o la durata uniforme, che alcuni filosofi, fra i quali *Locke*, *Clarke*, *Newton*, riguardano come una realtà in se, e distinta dalle cose prticolari, che si succedono; e come una cosa in cui i successivi vi hanno esistenza.

È importante di distinguere il legame, che l' intelletto pone fra le nostre nozioni, ed il legame, che, in forza dell' associazione delle idee, vi pone l' immaginazione, ed è, in conseguenza, necessario di distinguere l' impossibilità d' *intendere* dalla impossibilità d' immaginare.

Se dalla nozione di un soggetto noi togliamo quella di un predicato, che ne fa parte, distruggiamo la nozione del soggetto: ora ponendo una nozione non possiamo insieme toglierla; quindi il legame fra il sog-

getto ed il predicato si riguarda, in questa supposizione, come necessario; poichè il concetto opposto, che toglierebbe questo legame, non può aver luogo nel nostro spirito; e perciò l' opposto di un giudizio identico e necessario non è intelligibile. Così è impossibile per noi l' intendere che due linee rette chiudano uno spazio, che un triangolo avesse quattro angoli.

L' impossibilità d' immaginare consiste nell' impotenza in cui siamo, di separare coll' immaginazione alcune idee, che si sono associate costantemente in modo, che questa associazione sia divenuta abituale, ed in forza dell' abito naturale. Così noi non possiamo immaginare il *me* senza immaginare il proprio corpo, nè il proprio corpo senza qualche cosa, che lo limita, nè possiamo immaginare una cosa limitata quale che siasi, senza immaginare ciò che la limita.

L' immaginare consiste nel riprodurre, nell' assenza degli oggetti sentiti, i nostri sentimenti sia esterni sia interni; si possono, in conseguenza, immaginare quelle cose solamente, che si son sentite. Inoltre, quelle cose, che costantemente si son sentite insieme; o quando si è contratto l' abito di unire al sentimento di una cosa il fantasma di un' altra, ci riesce impossibile di separare il sentimento di questa cosa dal fantasma dell' altra, ed il fantasma di una dal

fantasma dell' altra. Ciò si vede nell' uso de' vocaboli della propria lingua.

I filosofi hanno spesso confuso l' impossibilità d' immaginare coll' impossibilità di intendere; e questa confusione è stata l' infausta sorgente di errori funesti.

Il sentimento del *me* si associa costantemente al sentimento del proprio corpo; non ci è dunque permesso d' immaginar l' uno senza immaginar l' altro: i materialisti confondendo la impossibilità di immaginare colla impossibilità d' intendere, dicono che non si può avere alcuna nozione dell' essere semplice, o che l' essere semplice non è intelligibile. *Locke* ha fatto sul materialismo un' osservazione simile: » Che le idee » dell' essere, e della materia sieno forte» mente unite insieme o per l' educazione, » o per una troppo grande applicazione a » queste due idee, fintantochè esse sono così » combinate nello spirito, quali nozioni e » quali ragionamenti non produrranno esse » riguardo agli spiriti separati? Che un co» stume contratto sin dalla prima infanzia » abbia una volta attaccato una forma ed » una figura all' idea di Dio, in quali as» surdità un tal pensiere non ci getterà a » riguardo della Divinità? (*a*)

(a) *Locke*, *Sag. filos. l. II. c. XXXIII.* §. 17.

Se, per osservarlo di passaggio, il signor *Destutt-Tracy* avesse fatto questa importante osservazione, avrebbe conosciuto la assurdità del suo materialismo.

I filosofi non avendo conosciuto l' origine della necessità delle idee dello spazio e del tempo, hanno da questa necessità dedotto delle false illazioni. *Locke*, *Clarke*, *Newton* han dedotto l' esistenza necessaria del vôto immenso e della durata infinita; ed hanno riguardato il primo per l' immensità di Dio, e la seconda per l' eternità di lui. *Kant* ha dedotto la soggettività di queste due idee: tanto la scuola de' primi che quella del secondo ha confuso l' impossibilità d' immaginare coll' impossibilità d' intendere.

Io ho stabilito l' oggettività del tempo nell' oggettività della causalità, e l' oggettività dello spazio nell' oggettività della moltitudine degli esseri semplici, che compongono l' universo corporeo.

L' idea dello spazio puro è il fondamento della geometria: il geometra la suppone, e lavora su di essa. Or si domanda una tale idea è essa astratta ed universale? Se è un universale quali sono le idee particolari, che essa comprende? Rispondo, che bisogna distinguere l' idea astratta dall' idea generale; e che i sensi stessi dividendo le sensazioni possono somministrarci l' occasione

di alcune idee astratte singolari. L' idea dello spazio vôto può, in conseguenza, riguardarsi, come un' idea astratta e singolare, che il senso interno, o se si vuole l' immaginazione, che si unisce al sentimento del proprio corpo ci somministra l' occasione di formarci: essa consiste in quel fantasma, che ci presenta l' estensione contigua al nostro corpo come priva di qualunque qualità sensibile. Inoltre, per mezzo dell' astrazione possiamo eziandio far derivare questa idea da quella del corpo; poichè facendo astrazione delle altre qualità del corpo ci rimane l' estensione figurata, e facendo dippiù astrazione della figura ci rimane l' idea più astratta e più generale di estensione. In tal caso l' idea generale di estensione comprende sotto di se l' estensioni determinate. Così, io non saprei perchè dicendo: il solido è ciò che è lungo, largo, e profondo, io non avrei una idea generale, che comprende sotto di se il prisma, la piramide ec.? In qualunque modo bisogna sempre confessare, che l' estensione vôta fa parte del fenomeno dell' estensione corporea.

Supponetevi nelle tenebre assiso su di una seggiuola, e stendete le braccia in posizione, che l' uno sia parallelo all' altro: frapponete fra le braccia così poste una tavoletta, che si estenda dal petto sino all' estremità delle braccia medesime: in tal posizione voi

giudicate la distanza delle braccia per la larghezza della tavoletta: supponete, in seguito, che la tavoletta sia tolta, rimanendo nella stessa posizione le braccia; voi siete obbligato di giudicare, che le braccia serbino fra di esse la stessa distanza, e che lo spazio occupato prima dalla tavoletta rimanga vôto; e tutto ciò per la ragione, che non potete togliere il fantasma della estensione che limita così il vostro corpo, e che è priva di qualunque qualità sensibile. Più l' esistenza dello spazio di cui parliamo si riguarda da voi come indipendente da quella delle vostre braccia quindi non riguarderete come annientato questo spazio, movendo uno delle vostre braccia, per avvicinarlo all' altro; perciò lo spazio stesso lo riguarderete come immobile, e penetrabile. Ecco un esempio, che ci fa conoscere come il vôto fa parte delle conoscenze fenomeniche della estensione corporea.

Riguardo al tempo vôto mi sembra evidente, esser esso un' idea astratta, ed universale. Che cosa è mai una successione di istanti, se non che una serie di successivi, che non hanno alcuna qualità positiva, che li determini? Coloro, in conseguenza, che riguardano come reale una durata composta d' istanti successivi, effettuano un' astrazione.

Osservate inoltre che la stessa idea di

questa durata ci fa conoscere, che essa non è se non che la nozione universale della causalità. L' istante attuale potrebbe egli avvenire, se non fosse avvenuto l' istante precedente? E l' istante seguente sarebbe esso possibile senza l' istante attuale che lo precede? Questa serie d' istanti successivi non è dunque, se non che una serie di effetti, in cui ciascuno è a vicenda effetto dell' antecedente, e causa del conseguente.

Da ciò segue, che coloro i quali ammettono una durata infinita, composta d' istanti successivi, ammettono una serie infinita di effetti senza causa. Come *Clarke* il quale ha ben veduto l' assurdità di una serie infinita di contingenti non si è accorto, che ammettendo la durata, di cui parliamo, ammetteva una serie infinita di contingenti? Un istante non è forse un contingente? e come un numero infinito di questi contingenti costituisce una cosa necessaria quale è appunto la durata? L' immaginazione è una feconda sorgente degli errori filosofici.

§. 101. La prima tavola delle categorie kantiane contiene le nozioni di *unità*, *pluralità*, e *totalità*. Ho dimostrato l' unità metafisica del *me*; e che l' unità sintetica del pensiere è impossibile senza la prima; si dee perciò concludere, che la nozione dell' unità è oggettiva, e che *Kant* si è ingannato riguardandola come *soggettiva*.

Nel §. 10 del quarto volume di questa opera io ho rilevato l' errore del signor *Degerando* su l' origine della idea dell' unità: nello atto che scrivo questo quinto volume, mi perviene l' opera di questo illustre filosofo, sul perfezionamento morale: io vi leggo con piacere nella nota B del primo volume pagina 186, la dottrina da me adottata su l' origine della nozione dell' unità: ecco le sue parole: » Questa unità, » fondamento della nostra individualità è, » in altri termini, ciò che s' intende per » la *semplicità dell' anima.* Tutto nell' uo- » mo parte da un foco comune e vi si ri- » ferisce. Il suo *me* si riconosce lo stesso » nelle impressioni ricevute; nelle operazio- » ni eseguite, nel dominio de' sensi, delle » affezioni, delle idee, nel passato e nel » presente; egli si prolunga nell' avvenire. » Senza questa unità non vi sarebbe per noi » nè reminiscenza, nè per conseguenza e- » sperienza; non vi sarebbe alcuna imma- » ginazione, poichè non vi sarebbe mica » combinazione d' idee; non vi sarebbero » percezioni; perchè la sensazione non può » convertirsi in percezione, che intanto che » essa è distinta, e non può essere distinta, » che intanto che essa è comparata. Per lo » stesso motivo non vi sarebbe alcun giu- » dizio, poichè non vi ha alcuna compara- » zione possibile, se non intanto che gli og-

» getti sono abbracciati insieme collo stesso » sguardo. Egli non vi sarebbe mica volon- » tà; perchè per volere bisogna, che il » soggetto che vuole sia lo stesso di quello » che sente, e che conosce. Tutte le mo- » dificazioni dell' uomo sarebbero sparse, » senza legame, senza rapporti fra di esse. » L' ordine non potrebbe essere nè concepito » nè riprodotto, perchè l' ordine riposa su » l' unità, e *noi prendiamo la nozione del-* » *l' unità in noi stessi, come la varietà* » *ci è data dal di fuori. Noi non possia-* » *mo prender l' unità, se non che nella* » *testimonianza della coscienza intima:* » *tutto ciò che si offre al di fuori è com-* » *posto*. L' unità, in un vocabolo, è il prin- » cipio delle scienze, e delle arti, il cen- » tro di ogni attività, il grande anello pel » quale si spiega il rapporto de' mezzi al » fine, e dell' effetto alla causa.

La nozione del numero è un prodotto sintetico, i cui elementi sono identici; e si forma perciò per mezzo della nozione soggettiva dell' identità. Le nozioni de' numeri servono a legare nel nostro pensiere gli oggetti reali; ed i loro nomi, come ha bene osservato *Dumarsais* sono aggettivi metafisici.

Allora che lo spirito ha costituito una unità sintetica, può paragonare, quest' uno sintetico con uno, o con alcuno degli ele-

menti, che lo costituiscono, e così nasce la nozione soggettiva di *totalità*. Quando rapportiamo una parte ad un tutto, vediamo due rapporti, uno d'identità della parte con se stessa, ed un'altro di diversità della parte col tutto. Inoltre, noi possiamo paragonare questo uno sintetico colla moltitudine de' suoi elementi, e vedendo una relazione d'identità fra questo uno e questa moltitudine formarci la nozione di *tutto*. L'uno riguardato come identico con molti si dice *tutto*.

Per mezzo dunque di queste due nozioni soggettive d'identità, e di diversità, lo spirito lavorando su gli oggetti si forma le nozioni di *tutto*, e di *parte*, di *maggiore*, e di *minore* . . . Gli ontologi non han veduto il *soggettivo*, che si trova nelle categorie della prima tavola kantiana; e *Kant* non vi ha conosciuto l'*oggettivo*, che ne è il fondamento. L'analisi delle nozioni, che io ho fatto, evita tutti e due questi errori.

§. 102. La seconda tavola, delle categorie di *Kant* contiene le nozioni di *realtà*, *privazione*, e *limitazione*. Ciò che ho detto antecedentemente, in questo libro dell'analisi delle idee, basta per conoscere ciò che in queste nozioni vi ha di oggettivo, e ciò che vi ha di soggettivo. La nozione di *realtà* è una nozione universalissima, che com-

prende sotto di se tutte le realtà singolari. La nozione di *privazione*, e di *negazione*, è una nozione di rapporto, che lo spirito si forma per mezzo della nozione elementare *soggettiva* della diversità.

Ne' §. 51 e 52 del volume antecedente ho mostrato, che per riguardare un' essere come finito è sufficiente di paragonarlo con se stesso in istati diversi, o con altri esseri finiti. La nozione di negazione o di privazione combinata con quella di realtà somministra quella di *limitazione*. Lo spirito, in conseguenza, si forma questa nozione comparativa, per mezzo della nozione soggettiva elementare della diversità. Perciò la prima categoria della seconda tavola è oggettiva, le altre due sono soggettive.

Kant ha distinto la categoria di *realtà* della seconda tavola da quella di *esistenza* della quarta. La prima, secondo lui, serve per porre l'oggetto, cioè per porre un grado nelle sensazioni, ed in conseguenza nelle qualità sensibili degli oggetti; poichè la categoria di *realtà* applicata al tempo costituisce, secondo *Kant*, il *grado*. La categoria di *esistenza* denota, secondo lo stesso filosofo, una delle relazioni, con cui lo spirito riferisce, ed unisce il predicato al soggetto; essa è perciò un elemento soggettivo, che non acquista un valore oggettivo.

» Egli è da osservare, che le categorie

» di *modalità* nulla determinano per rapporto agli oggetti stessi. Che io concepisca una cosa come semplicemente *possibile* come *attualmente*, o *necessariamente esistente*, il mio concetto non assegna perciò alcuna determinazione all' oggetto pensato. Il concetto, che io ho dell' oggetto considerato in se stesso non riceve alcun cambiamento dalla parte della *modalità*: per mezzo di questa niun' altra cosa vi ha di differente, se non che la maniera, con cui quest' oggetto si presenta alla mia conoscenza. (*a*)

Applicando dunque, secondo *Kant*, la categoria di *realtà* al tempo si forma il grado e perciò è il nostro intelletto, che dà i gradi alle qualità sensibili degli oggetti fenomenali, come è questo stesso intelletto che dà a questi stessi oggetti le loro figure determinate; e perciò le loro quantità estensive.

Vediamo come si forma la nozione del grado.

Io ricorro in primo luogo a *Wolfio*, per conoscere ciò che l' ontologia mi dice riguardo al grado.

» Ogni determinazione intrinseca, che » nella cosa può intendersi, senza che se

(a) *Kinker op. cit. su le categorie.*

» ne prenda un' altra a considerare, si dice
» *qualità*.

» In ciò appunto differisce la qualità
» dalla quantità : questa non può intendersi
» senza prendere a considerare un' altra co-
» sa. Poichè la quantità della cosa può so-
» lamente darsi, ma non ispiegarsi ad altri
» in modo che colle sole parole possa ecci-
» tarsene nell' animo altrui la nozione. Se
» dunque vorrete formare una nozione della
» quantità, che sia col beneficio delle paro-
» le comunicabile ad un altro; ciò non po-
» trete farlo in altro modo, se non che pren-
» dendo per unità una data quantità omoge-
» nea alla prima, ed esprimendo in numeri
» la ragione fra queste due quantità. Ma
» avviene tutto altrimenti riguardo alla qua-
» lità la cui nozione si mette così bene nel-
» l' animo, che anche essendo confusa, può
» nulladimeno riprodursi colle sole parole.

» Noi, per esempio, non abbiamo, se
» non che una nozione confusa del colore
» rosso. Ma se voi direte ad un altro, che
» desiderate un globo rosso, senza un altro
» dato quale che siasi, a cui voi riferiate
» il globo desiderato, egli intenderà qual sia
» il globo da voi desiderato. Il colore rosso,
» in conseguenza, con cui è tinta la super-
» ficie del globo, è una qualche qualità di
» questo globo.

» La quantità al contrario può definir-

» si, per una determinazione intrinseca, la
» quale può solamente darsi, ma non può
» intendersi, senza prenderne un'altra a con-
» siderare. Si dice, che *può solamente dar-*
» *si*, ciò di cui non potete avere la nozio-
» ne; senza vederlo attualmente presente, e
» la cui nozione perciò, essendo questo as-
» sente, non potete eccitarla, senza riferirlo
» ad un altro omogeneo presente o sia dato.

» Chiamiamo *grado* ciò in cui le stesse
» qualità, salva l'identità, possono differire,
» cioè, o nello stesso tempo in diversi sog-
» getti, o in un tempo diverso nello stesso
» soggetto. Più brevemente: il *grado* è la
» differenza interna delle stesse qualità, cioè
» quello che solamente salva l'identità si
» trova nelle stesse qualità.

» Non è cosa ripugnante, che le stesse
» qualità abbiano lo stesso grado: ma se dif-
» feriscono non possono altrimenti differire
» se non che nel grado. Il calore in due
» soggetti è la stessa qualità, ma non può
» essa differire se non che nel solo grado.
» Similmente la temperanza come abito di
» virtù non può differire in due soggetti, se
» non che nel grado.

» Essendo la quantità la differenza in-
» terna delle cose simili, e potendo le qua-
» lità medesime in diversi soggetti riguar-
» darsi, prescindendo da' soggetti, come due
» enti simili. *I gradi*, in conseguenza, *so-*

» *no le quantità delle qualità*. Quindi il » grado dicesi *quantità della virtù* in op» posizione alla *quantità della mole*, che » appartiene alle cose estese. Il grado perciò » può per se darsi, ma non intendersi. Il » grado del calore, per esempio, che tro» vasi in una pietra, senza un qualche da» to grado di calore non possiamo spiegarlo » ad un altro, nello stesso modo in cui non » possiamo spiegare la lunghezza del piede » renano, senza che sia dato un certo altro » piede, come sarebbe il piede regio di Pa» rigi, al quale riferiamo il piede renano. » Similmente un qualche grado di freddo, » il quale fu massimo nell' inverno in una » qualche data regione, senza un altro sup» posto grado di freddo ad un altro noto, » non possiamo spiegarlo a costui, in modo » che egli l' intenda, e se ne formi una » qualche nozione.

» *Un grado può avere ad un altro » grado quella stessa relazione che una » qualche linea retta data ha ad un' altra » linea retta data*.

» *Un grado può concepirsi come com» posto di altri gradi minori a guisa di » parti*. Ponghiamo, per cagion di esem» pio, uno stesso grado di calore in due » soggetti A e B. Ponghiamo inoltre un » grado di calore nel soggetto C, che sia » il doppio di quello, che è ne' soggetti A

e B. Allora che riferiamo questo secondo » al primo, attribuiamo al soggetto C due » gradi di calore, e perciò riguardiamo il » calore del soggetto C come composto di » due gradi uguali, e quale risulterebbe » se il grado di calore esistente ne' due » soggetti A e B si unissero in uno, il qua- » le esistesse in unico soggetto.

» *Il grado non ha parti così propria-* » *mente dette; ma immaginarie.* Poichè » non si possono nel grado concepir parti, » se non in quanto il grado si riferisce ad » altri, i quali si riguardano insieme presi » come equivalenti ad esso; ma non mai si » trovano nel grado molte parti distinte, e » coesistenti, le quali costituiscano un este- » so; poichè l' esperienza ci attesta, che » salva l' estensione del soggetto il grado » della qualità può variare; non possiamo » dunque concepir nel grado parti propria- » mente dette: se, in conseguenza, ne am- » mettiamo alcune, queste non sono, se non » che immaginarie (a).

§. 103. Esaminiamo l' esposta dottrina. Essa può racchiudersi nelle seguenti proposizioni: 1. La qualità può darsi ed intendersi per se stessa; la quantità può darsi,

(a) *Wolfio*, *ontol.* §. 452. 453. 746 *a* 752.

ma non intendersi per se stessa: 2. La quantità è la differenza interna delle cose simili: 3. Il grado è la differenza interna delle qualità simili; e perciò è la quantità delle qualità: 4. Il grado può, in conseguenza darsi, ma non intendersi per se: 5. Un grado può concepirsi come composto di altri gradi minori: 6. Le parti del grado sono immaginarie.

La prima proposizione stabilisce una differenza fra la qualità, e la quantità. Vediamo, se la stabilisce con esattezza.

Essa dice, che noi possiamo avere, per mezzo de' nostri sensi un' idea della quantità di una cosa, senza misurare questa quantità; ma che non possiamo comunicare ad altri questa idea, senza riferirla ad una misura nota tanto a colui che parla, che a colui che ascolta. Ma se colui, che ascolta ha acquistato per mezzo de' suoi sensi l' idea di questa quantità, è certo, che noi possiamo fargliela intendere per mezzo de' vocaboli; così dicendo, *un palmo*, colui che ha l' idea di questa quantità intenderà l' espressione. Supponendo poi, che colui che ascolta non abbia l' idea di una quantità determinata, io posso comunicargliela riferendola ad una misura, che gli è nota: così posso dare ad un altro, a cui è noto il palmo, l' idea di una quantità di dieci palmi. Se dico ad un uomo, che non ha giammai

veduto alcun colore rosso, che il corpo A da me veduto è rosso, egli certamente non m' intenderà; ma supponiamo, che l' uomo a cui io parlo abbia tutte le idee semplici delle diverse qualità, che costituiscono una idea complessa; io posso in tal caso comunicargli questa idea per mezzo delle parole, così gli posso dare l' idea dell' oro dicendogli, che è un metallo di colore giallo, molto pesante, malleabile, fusibile ec. Queste osservazioni ci autorizzano a stabilire la seguente proposizione generale: *Le idee semplici non possono a colui, che ne è privo comunicarsi per mezzo de' vocaboli. Le idee complesse sono comunicabili a colui che possiede le idee elementari, che le compongono.*

Questa proposizione essendo generale, ed applicabile tanto alle quantità, che alle qualità, segue che la prima proposizione ontologica, che abbiamo di sopra enunciato, è falsa. L' idea della quantità è un' idea composta; se fra colui che parla, e colui che ascolta non vi ha una misura nota a tutti e due, l' uno è nell' impossibilità di comunicare all' altro l' idea di una quantità determinata, che questi non ha; ma quando è nota a tutti e due una misura comune, essendo la quantità in questione un dato numero di questa misura comune, sono note a colui che ascolta tutte le idee semplici,

che costituiscono l' idea composta della quantità in questione. L'ontologia ha dunque stabilito erroneamente la differenza fra la quantità e la qualità.

La proposizione seconda pone, che la quantità è la differenza interna delle cose simili. L' identità e la diversità delle qualità entrano ugualmente nelle diverse relazioni di similitudine, che lo spirito concepisce fra le sue idee. I geometri chiamano *figure simili* quelle, che hanno gli angoli rispettivamente uguali, ed i lati omologhi proporzionali; eglino dunque richiedono per questa similitudine l' identità rispettiva della quantità degli angoli e l' identità rispettiva delle quantità delle ragioni geometriche de' lati omologhi. Ma eglino non riguardano come necessaria l' identità delle quantità delle aje di queste figure simili.

Noi riguardiamo l'uomo come una specie di animale, e concepiamo la similitudine fra questa specie ed il genere per l' identità di alcune qualità attribuendo all' uomo come all' animale in generale *vita e sensibilità*; e facciamo consistere la differenza dell' uomo dall' animale nella razionalità, che al primo si attribuisce: la qualità è dunque qui la differenza interna delle cose simili. Non può dunque asserirsi, che la sola identità delle qualità costituisca la similitudine, nè che la sola diversità delle quantità costi-

tuisca la differenza interna delle cose simili. La seconda proposizione ontologica sul grado è, in conseguenza, eziandio falsa.

Cade perciò la terza proposizione, in cui si asserisce, che la differenza interna delle qualità simili dee essere una quantità.

Ma risaliamo all' origine dell' idea del *grado*. Noi sperimentiamo in noi una sensazione, che chiamiamo *calore*: giudichiamo, che questa sensazione proviene da un corpo esterno, a cui oggi si dà il nome di *calorico*. Una delle proprietà, che l' esperienza c' insegna riguardo a questo agente della natura materiale è, che esso dilata i corpi su de' quali opera. Si è da ciò dedotto, che la dilatazione de' corpi sia proporzionale alla quantità del *calorico*: su questo principio si è costruito il termometro: questo istrumento consiste in un tubo ripieno di mercurio: la stessa quantità di mercurio si trova in tempi diversi a diverse altezze nel tubo; quindi segnato il punto in cui il mercurio si trova nel momento della immersione della palla del tubo in un vaso pieno di neve o di ghiaccio in fusione, si segna in seguito un altro punto, a cui il mercurio monta immergendo il termometro in un vaso di acqua bollente. L' intervallo, che si frappone fra questi due punti si divide in un numero di parti, e queste si son dette *gradi*: numerando le parti di questo intervallo

si dice, che si misurano *i gradi del calore*.

Ma che cosa si misura con ciò? si misura una linea; si misura l'altezza, a cui si eleva il mercurio fra un dato tempo, ed un altro tempo dato; ora ciò è un effetto di una causa materiale, si misura dunque questo effetto. Un tal effetto deriva dalla stessa causa, che produce la sensazione di calore nell'anima, cioè dal calorico; si attribuiscono perciò, per una falsa illazione, de' gradi alla sensazione, che si trova nell' anima ed è questo uno de' modi, con cui si sono immaginati i gradi delle qualità.

Da ciò si vede: 1. che i gradi sono qui parti reali, e non immaginarie; 2. che questi gradi non appartengono alla sensazione; ma alla linea dell' intervallo fra il punto, in cui si trova il mercurio nel ghiaccio in fusione, e quello a cui monta nell' acqua bollente. Se pretendete, che con ciò conoscete la ragione geometrica delle quantità del calorico libero che operano in diversi tempi sul mercurio del termometro: io ne convengo; ma soggiungo, che bisogna guardarsi dal credere, che si misurino le sensazioni.

Se direte ad un uomo, che non è stato in Pietroburgo, qual grado segnava il termometro in un dato giorno dell' inverno, non riuscirete giammai a dargli un' idea de-

terminata del freddo, che voi soffrivate essendo in quel dato giorno in Pietroburgo; il grado attribuito alla sensazione non può dunque intendersi per mezzo di alcuna misura nota.

Supponiamo, che nelle tenebre della notte si accenda una candela, si desterà nel nostro spirito una sensazione di luce: supponiamo, che in seguito se n' accenda un altra perfettamente uguale alla prima, e nella stessa distanza: alla prima sensazione di luce ne succederà una seconda: paragonando queste due sensazioni, noi diciamo, che la seconda è *più intensa della prima*; o che la prima è di *un grado*, la seconda di *due gradi*. Or qual motivo ci spinge a così asserire? Noi riguardiamo la prima sensazione di chiarore come prodotta da una candela; la seconda sensazione di chiarore come prodotta da due candele uguali: paragonando la seconda causa alla prima vediamo, che essa sta alla prima come 2: 1: o sia che essa è doppia della prima: noi applichiamo in seguito questa ragione geometrica alle sensazioni stesse, che sono gli effetti di queste cause, e diciamo, che la seconda sensazione ha *un' intensità doppia della prima*.

È evidente, che in questo caso non misuriamo le sensazioni; ma le cause di esse.

Mi si dirà: chi di noi senza badare alle cause produttrici delle sensazioni non

può paragonarle immediatamente, e scovrire, che una sia maggiore dell' altra? Lo spirito, io rispondo, paragonando una sensazione all' altra vi vede due rapporti uno di *identità*, e l' altro di *diversità*: per vedere il primo, egli esegue un' astrazione separando ciò che è identico nelle due sensazioni da ciò che ne fa la differenza; ma questa separazione é meramente intellettuale: ciò che lo spirito separa non è in alcun modo separabile: l' identico delle due sensazioni, e la differenza non sono se non che una sola modificazione semplice; e la composizione, che vi si suppone non è se non che una *composizione logica*.

Kant insegna, che la sensazione viene dall' oggetto; ma che il grado della sensazione medesima viene dal soggetto. Egli sedotto dalla nozione ontologica, e dalla sua vivace immaginazione effettua dunque un' astrazione.

Dico inoltre, che paragonando le due sensazioni non vi si può scovrire, se non che un rapporto generico di diversità; ma che non mai potremo riguardare quella che giudichiamo la più intensa, come composta e risultante dalla sensazione minore aggiunta a se stessa un certo determinato numero di volte.

Una sensazione è più viva di un' altra, o perchè il numero delle particelle del no-

stro corpo, che sono in moto, e che son percepite dalla prima è maggiore del numero delle particelle del nostro corpo, che sono in moto, e che sono percepite dalla seconda, o perchè il moto delle particelle medesime percepite dalle due sensazioni è più celere, quando ha luogo la prima sensazione, che non lo è quando ha luogo la seconda. Così la quantità appartiene sempre all' oggetto della sensazione, e non mai alla sensazione.

Siccome spesso misurando le cause supponiamo di misurar gli effetti, così molte volte misurando gli effetti supponiamo, di misurar le cause. Un uomo in quattro ore di seguito, e con le stesse circostanze, manda a memoria un dato discorso; un altro lo manda ugualmente a memoria in due ore di seguito e colle stesse circostanze, cioè con la ripetizione nello stesso tempo degli stessi atti di attenzione, e posto nelle stesse circostanze esterne, si dice, che il grado della memoria del secondo è doppio del grado della memoria del primo: qui si crede di misurar la causa, e si attribuiscono de' gradi alla causa, perchè si è misurato l' effetto.

Il grado è dunque una quantità reale, che si attribuisce ad una cosa mensurabile; e che si trasporta ad un' altra

non mensurabile la quale è legata colla prima per una relazione di causalità.

Questa mi sembra essere la nozione esatta del grado, la quale fa vedere, che tanto la dottrina ontologica su lo stesso, che la genesi kantiana sono tutte e due false.

§. 104. La terza tavola delle categorie di *Kant* contiene la *sostanza e l'accidente*, *la causalità*, *il commercio*, cioè la causalità reciproca. Ho dimostrato ampiamente in quest' opera l' *oggettività* di queste nozioni, e le contradizioni, in cui necessariamente s' immerge il criticismo negandola.

Antecedentemente ho imputato all' illustre signor *Degerando*, di adottare circa la nozione della causa la dottrina di *Hume*; e di negarci, in conseguenza, la nozione della causa efficiente: avendo letto l' opera nuova di questo scrittore sul perfezionamento morale, ho veduto con mio piacere, che egli ci accorda la realtà della nozione della causa efficiente nella nota A del primo volume pagina 185 ove scrive: » Che cosa è una *causa* nel significato essenziale del termine? » La causa che i filosofi chiamano *efficiente* » è la sola veramente degna di questo nome; perchè sola essa produce; tutte le altre si limitano a trasmettere. Essa è dunque quella che trova in se stessa il prin-

» cipio della sua azione, quella che produ-
» cendo un effetto, lo genera per la sua
» propria energia. Ora, ove vediamo noi
» tali cause? Ove scovriamo noi questo
» rapporto di generazione tra la causa ed il
» suo effetto? In niuna parte dell' ordine fi-
» sico, ed al di fuori di noi. Noi vi sco-
» vriamo una successione di fenomeni più o
» meno generale e costante, e diamo a que-
» sti fenomeni il nome di effetti e di cause,
» perchè la generalità e la costanza di que-
» sta successione ci fanno supporre qualche
» legame nascosto, ma reale fra di essi;
» questo legame, da un' altra parte, ci è
» impossibile di percepirlo. Nell' azione stes-
» sa, che esercitiamo su i nostri organi,
» nulla percepiamo dippiù; noi vediamo,
» che il nostro braccio si muove, quando
» abbiam voluto muoverlo; noi non vedia-
» mo in alcun modo, che esso si muove
» perchè l' abbiamo voluto, nè come acca-
» de, che esso ubbidisca: che una paralisia
» sopravvenga, l' ubbidienza cessa, senza
» che potessimo veder davvantaggio come e
» perchè ha essa cessato. Questo legame non
» è altra cosa, se non che il profondo, ed
» impenetrabile mistero dell' unione dell' a-
» nima e del corpo, e de' rapporti del mo-
» rale col fisico. Ma se si penetra più avan-
» ti, se l' uomo rimasto solo con se stesso,
» si racchiude nel santuario della sua cosci-

» enza; la scena cambia, i veli cadono l' a-
» zione si spiega, il rapporto si scovre; l' a-
» nima presente insieme nella potenza, che
» comanda, nell' azione che ubbidisce, per-
» cepisce la leva, distingue la molla; per-
» chè ella vede, che la volontà si determi-
» na pel suo proprio moto; che è l' anima
» che comanda a se stessa. Finalmente ella
» contempla una causa; causa, senza dub-
» bio, molto ancora imperfetta e limitata;
» ma ella ne tira questa nozione feconda di
» causalità, che trasportata in seguito per
» le deduzioni della ragione alla cima della
» scala degli esseri, vi si svilupperà in tut-
» ta la sua estensione, ed in tutta la sua
» maestà.

» Che se ne' gradi inferiori della scala,
» e ne' fenomeni della natura sensibile, noi
» supponghiamo eziandio delle cause, seb-
» bene non ne conoscessimo alcuna che merita
» questo nome, che altra cosa è ciò; se
» non che una seguela di quella disposizione
» ordinaria, che abbiamo a trasportare su
» la scena del di fuori i fenomeni del no-
» stro interno, ed a rivestire delle nostre
» proprie modificazioni gli oggetti collocati
» fuor di noi? Così noi ci rappresentiamo
» nella natura degli agenti simili a noi. Ve-
» dete nell' infanzia della coltura, questo
» ginoco dell' immaginazione prodursi con
» tanta semplicità, ed energia! Vedete, co-

» me allora l' uomo , pieno della coscienza
» delle sue forze , anima i venti , i fiori ,
» tutte le meteore , presta a queste cose
» delle cause spontanee , e popola l' univer-
» so di genj !

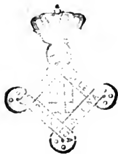
Io mi ricordo , di aver osservato nel §. 21 del volume antecedente , che nel sentimento di *un fuor di me* , io trovo la nozione di un agente , che fa esistere in me qualche cosa , e che perciò vi trovo la nozione della *causa efficiente* , quindi parmi , che non solamente si può dedurre questa nozione dal sentimento della nostra attività intellettuale , ma eziandio dal sentimento delle nostre stesse sensazioni. Il corpo , io ne convengo , non è mai , nel rigor del termine , un agente ; ma se esso fa esistere in me alcune passioni , esso in ultima analisi conduce all' agente primitivo , che ha dato l' esistenza alla natura. Ma io non ho bisogno di questo raziocinio, che mi scovre l' agente primitivo , per aver la nozione della causa efficiente : mi basta che abbia il sentimento di *un di fuori* , che mi modifica ; sentirmi modificato si è sentirmi paziente : sentirmi paziente si è sentire un agente esterno , che opera su di me. Il bastone, che mi colpisce , è sufficiente a darmi la nozione di un agente esterno , sebbene esso non sia se non che l' istrumento della mano, que-

sta l' istrumento del volere, ed il volere l' effetto dell' anima.

La quarta tavola kantiana contiene le categorie di *possibilità*, *ed impossibilità*; *necessità*, *e contingenza*, *di esistenza*, *e di non esistenza*. Ho parlato a lungo di queste nozioni: ho fatto vedere come la possibilità, e l' impossibilità; la necessità e la contingenza non sono, se non che leggi logiche del nostro intelletto; e come queste erroneamente si trasformano in leggi reali delle cose in se.

Io non distinguo la nozione di esistenza da quella di realtà; e quindi nulla mi resta di aggiungere alla spiegazione di queste nozioni, e qui do termine all' analisi delle idee essenziali all' umano intendimento; e passo nel seguente libro quarto ed ultimo a stabilire definitivamente la realtà, la certezza, ed i limiti delle nostre conoscenze.

FINE DEL LIBRO III E DEL TOMO V.



INDICE

CONTINUAZIONE DEL LIBRO III.

CAP. I.

ESPOSIZIONE, ED ESAME DELLA DOTTRINA DI ROBINET SU L' ASSOLUTO.

l' assoluto. La natura non è, perchè Dio è; ma perchè Dio la fa essere. L' atto per cui esiste tutto l' universo è la divina volontà. Iddio dando l' esistenza alla natura produce degli effetti per mezzo delle loro cause. Dio è incomprensibile; ma non inconcepibile. 62.

CAP. II.

ESPOSIZIONE DELLA DIALETTICA TRASCENDENTALE.

siche cosmologiche, secondo Kant, la ragione ragionando bene, eccondo lo forma, deduce illazioni fra di esse contradittorie. Ciò chiamosi l' antinomia della ragion pura; e consiste in ciò, che l' assoluto può porsi tanto in un primo termine della serie; che nell' infinità dello serie de' condizionali. Nel primo caso si hanno le tesi: nel secóndo le antitesi, che le controdicono. Le tesi sono: 1. Il mondo ha avuto un cominciamento nel tempo; ed esso ha i suoi limiti nello spazio; 2. Ogni cosa, che esiste è o semplice, o composta di semplici; 3. Tutto ciò che avviene nel mondo, non dipende unicamente dalle leggi naturali, dalle quali sole possono dedursi tutti i fenomeni, la loro esistenza richiede dippiù una cousa prima, e libero; 4. Il mondo non può esistere, senza che esista, sia nel mondo stesso, come facendone parte, sia fuori del mondo, come cauea della sua esistenza, un essere necessoriomente esistente. Le antitesi sono: 1. Il mondo non ha avuto cominciamento nel tempo, e non ha limite nello spazio: 2. Alcuna cosa nel mondo non è composto di parti semplici: 3. Non vi ha nè spontaneità, nè agente libero; tutto nell' universo eegue ciecomente il corso delle leggi della natura: 4. Non esiste nè nel mondo, nè fuori del mondo alcun eesere assolutamente neceesario. 105.

§. 30. *Tonto le due prime tesi, che le due antitesi relative, poggiano, secondo la dialettica traecendentale, su l' errore, che confonde il fenomeno colla cosa in se.* 141.

§. 31 e 32. *Riguardo alle due ultime antinomie, chiamate antinomie dinamiche, Kont insegna, che la tesi e l' antitesi possono tutte e due esser vere; e che lo errore coneiste nel riguardorle come contradittorie; così non ripugna, che i noetri voleri sieno riguardoti come un effetto di cause antecedenti sensibili, e sotto questo aspetto come neceeearj; e nello stesso tempo come derivanti da una causa nascoeta, la quale non sia soggetta alla legge di causalità. Similmente il concepire una cousa intelligibile del mondo sensibile, ed il pensarla libera dall' accidentalità di cotal mondo*

CAP. III.

ESAME DELLA DIALETTICA TRASCENDENTALE.

stra fra la critica della ragion prattica, e quella della ragione speculativa. La nozione del dovere non viene dal di fuori, ma dallo interno del nostro essere: è questo un punto su cui conveniamo con Kant. Egli insegna inoltre, che i nostri voleri, in quanto apparizioni, sono determinati da cause antecedenti empiriche; ma suppongono il loro fondamento nel noumeno, e perciò il concetto della libertà è possibile: più, che tal concetto diviene reale, in forza della ragione, la quale c' intima il dovere. Questa dottrina contiene varie contradizioni: 1. I nostri voleri non possono insieme essere necessarj e liberi: 2. Allora che dalla coscienza del dovere si deduce la libertà, si passa dalle apparizioni a' noumeni: il che Kant *nega potersi fare.* 201.

§. 46. *Il criticismo si contradice negando la possibilità di una psicologia a priori, ed annunziandosi insieme come una scienza intieramente a priori della nostra facoltà di conoscere. Una scienza intieramente a priori della nostra facoltà di conoscere è impossibile.* 228.

§. 47. *I cartesiani riposero l' essenza dell' anima in un pensiere costante: Kant ha posto questo pensiere costante nella rappresentazione io penso; ma lo ha riguardato come un fenomeno costante del senso interno; ed ha da ciò dedotto, che avendo i metafisici confuso questo concetto trascendentale del pensiere coll' essenza reale dell' anima, hanno commesso i paralogismi della ragion pura.* 238.

§. 48. 49. *Abbiamo un motivo legittimo di asserire: 1. l' anima è una sostanza: 2. essa è semplice: 3. nella successione de' suoi pensieri*

CAP. IV.

CONSIDERAZIONI GENERALI SUL CRITICISMO.

§. 76. *Kant, secondo la giusta osservazione di Degerando, non isfugge al materialismo completo, se non che per uno scetticismo, che si estende insieme su l'intelligenza, e su la materia. Il mezzo, che Kant ha scelto, per evitare il dommatismo, e lo scetticismo, il razionalismo, e l' empirismo, l' idealismo, ed il materialismo, è stato di gettarsi successivamente in ciascuno di essi. Degerando ha combattuto il criticismo piuttosto nelle conseguenze, che ne' principj.* 446.

CAP. V.

CRITICA DELL' ONTOLOGIA.

§. 77. e 78. *Il possibile intrinseco è un' idea complessa, che lo spirito ha il potere di formare. L' assolutamente necessario è un' idea complessa, i cui elementi lo spirito è necessitato di unire. L' impossibile intrinseco è una moltitudine d' idee elementari, che lo spirito non può insieme unire in una idea complessa.* 453.

§. 79. *Gli scrittori di Ontologia hanno reso oggettive le leggi logiche de' nostri pensieri.* 461.

§. 80. e 81. *Leibnizio non ammette la possibilità fuori dello spirito insegnando, che senza di Dio non solamente alcuna cosa non sarebbe possibile; nulladimeno questo filosofo si contradice asserendo, che la ragion sufficiente della esistenza di Dio è nella intrinseca possibilità di questo essere. Questa proposizione: le verità necessarie sono nell' intelletto divino è vota di senso. I possibili non sono i soggetti su cui si esegue l' azion creatrice.* 468.

§. 82. *Wolfio cade in contradizione cercando di definire il nulla. Secondo Dumarsais il vocabolo* nulla *denota un' affezione reale dello spirito, cioè un' idea astratta, che noi acquistiamo coll' uso della vita nella occasione dell' assenza degli oggetti, e di tante privazioni. Il sentimento della privazione consiste nella*

della semplicità della sostanza. I metafisici, che sostengono essere i corpi aggregati di sostanze semplici, cadono in contraddizione sostenendo insieme, che l' estensione è un modo, o un attributo della sostanza. L' estenzione si concepisce da noi come il soggetto di tutte le qualità sensibili del corpo; Wolfio ha giustamente riguardato la materia come un fenomeno sostanziato. 522.

§. 89. *Imbarazzi de' metafisici per definir la sostanza. Cartesio la definisce per ciò che non ha bisogno se non che di se stessa, per esistere. Spinosa tira da questa definizione il panteismo. L' attributo, che costituisce l' essenza della sostanza è, secondo Cartesio, la stessa cosa della sostanza. Secondo Wolfio* il sussistere *consiste nell' esser determinante, senza esser determinato: questa definizione può menare allo spinosismo. Locke, e Condillac si contradicono negandoci qualunque nozione della sostanza. Le nozioni di* esistenza, sussistenza; inerenza, *son semplici.* 528.

§. 90. *I leibniziani danno una forma sostanziale agli esseri semplici, la quale è la forza. Questa forma è chimerica. I vocaboli*, essenza, natura, forza, *non denotano entità diverse.* 542.

§. 91. 92. 93. 94. *L' ontologia cerca di applicare a Dio la nozione generale, che essa ha formato dello essere; distingue perciò in Dio gli essenziali, gli attributi, ed i modi: chiama questi ultimi* modi analogici. *Insegna, che tutte le realtà che si trovano nelle creature, debbono in grado sommo trovarsi in Dio, o formalmente, o eminentemente; quindi dice, che Dio è eminentemente modificabile, e che a lui compete per eminenza l' azione.* 547.

§. 95 e 96. *Questa nozione ontologica dell' Essere supremo è soggetta a gravissime difficoltà. Non essendovi in Dio nè* un prima, *nè* un dopo, *non sembra potersi ammettere la distinzione degli essenziali, dagli attributi, e da' modi. La semplicità di Dio sembra pure ripugnare a porre in lui più essenziali. Non si può ammettere una differenza di grado fra la realtà*

colorata o solida, *e l' altro dell' estensione priva di queste qualità. L' idea del tempo voto sembra un' idea astratta ed universale. Questa idea nasce*, *supponendo annientata la serie precedente determinata de' successivi. Il sentimento del me non può esistere come isolato dal fantasma di una serie precedente. La coscienza del proprio essere, del fantasma della serie precedente, e della supposizione dell' annientamento de' termini determinati di questa serie, produce l' apparenza del tempo voto.* 587.

§. 101. *La nozione dell' unità metafisica è oggettiva. Degerando riconosce*, *che non possiamo prendere l' unità*, *se non che nella testimonianza della coscienza intima. Per mezzo delle nozioni soggettive d'identità e di diversità, lo spirito lavorando su gli oggetti, si forma le nozioni di* tutto, e *di* parte. 596.

§. 102. *Riguardo alla seconda tavola kantiana delle categorie*, *la nozione di* realtà *è una nozione universalissima*, *che comprende sotto di se tutte le realtà singolari. La nozione di* privazione *e di* negazione *è una nozione di rapporto, che lo spirito si forma per mezzo della nozione elementare soggettiva di* diversità. *La nozione di negazione, o di privazione combinata con quella di realtà somministra quella di* limitazione. *Kant ha distinto la categoria di realtà da quella di* esistenza, *la quale*, *secondo lui*, *si riferisce al modo come concepiamo l' oggetto*, *senza assegnare alcuna determinazione all' oggetto pensato. Applicando la categoria di realtà al tempo, si forma, secondo Kant*, *lo schema del* grado. *L' ontologia stabilisce sul grado le seguenti proposizioni:* 1. *La qualità può darsi, ed intendersi*

FINE DELL' INDICE.

SCHIARIMENTO

SUL § 100.

Io ho detto, che non bisogna confondere l' impossibilità d' immaginare coll' impossibilità d' *intendere*: mi son servito del vocabolo intendere, e non già del vocabolo *concepire* potendosi questo applicare alla riproduzione de' sentimenti interni, nell' assenza de' loro oggetti. Il sig. Agatino Longo, valente professore nell' università di Catania, ha pubblicato varj discorsi su l' arbore genealogico delle nostre conoscenze, ne' quali si trovano delle giudiziose riflessioni su l' influenza scambievole delle diverse classi delle nostre conoscenze. Nelle sue prolusioni accademiche su di tale oggetto, egli, avendo trovato completa la mia analisi delle facoltà dello spirito, l' ha adottata: per distinguere la riproduzione de' fantasmi relativi agli oggetti esterni, dalla riproduzione de' fantasmi relativi agli oggetti interni del proprio spirito, egli ha chiamato la prima *immaginazione*, come io ho fatto, e la seconda *concezione*. L' introduzione di questo vocabolo mi sembra fatta con sodo giudizio dal sig. Longo, ed io l' approvo.

ERRATA

				ERRORI	CORREZIONI
Pag.	46	lin.	10	l' azione	l' illazione
»	58	»	5	l' infinito	l' infinità
»	183	»	3	essi	esse
»	189	»	11	giunse	giunge
»	191	»	21	dunque essere	dunque la condizione essere
»	224	»	6	può riferisi	non può riferirsi
»	253	»	10	passeggiassi	fossi
»	318	»	25	a pro	apro
»	319	»	ult.	piccolo	piccola
»	334	»	ult.	nè	ne
»	365	»	4	Ludworth	Cudwort
»	367	»	30	Ludworth	Cudworth
»	370	»	3	ammettendo	ammette
»	418	»	19	quella	quelle
»	441	»	10	è	e
»	517	»	15	indipendente	dipendente
»	526	»	7	. Si	, si
»	527	»	24	altra	alla
»	534	»	1	ci	si
»	566	»	ult.	lo stesso	lo stesso oggetto
»	581	»	22	e	è





